ILEGITIMACIÓN A LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL: UNA LECTURA ÉTICO-TEOLÓGICA DE AMÓS A PARTIR DEL "PRINCIPIO UNIVERSAL DE TODA ÉTICA" DE ENRIQUE DUSSEL

Saúl Blanco Hernández

Tesis
en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas
Profesor guía: Dr. Roy May

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
5 de diciembre del 2005

ILEGITIMACIÓN A LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL: UNA LECTURA ÉTICO-TEOLÓGICA DE AMÓS A PARTIR DEL "PRINCIPIO UNIVERSAL DE TODA ÉTICA" DE ENRIQUE DUSSEL

T e s i s

Sometida el 5 de diciembre de 2005 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Saúl Blanco Hernández.

Tribunal integrado por:

Magister Mireya Baltodano, Decana

Dr. Roy May, Profesor Guía

Dr. Daniel Chiquete, Dictaminador

Magister Elizabeth Cook, Lectora

CONTENIDO

Lista de cuadros vi

INTRODUCCIÓN vii

CAPÍTULO

1. VIOLENCIA ESTRUCTURAL EN LATINOAMÉRICA 1

1. 1. Marco conceptual
1. 2. Acercamiento a la violencia estructural en Latinoamérica
1. 3. Perspectiva ética: “principio universal de toda Ética”
Conclusiones 20

2. VIOLENCIA Y RESISTENCIA EN AMÓS 21

2. 1. Contexto histórico del mensaje de Amós

2. 2. Los oráculos de Amós y el género profético
2. 3. Ubicación del texto (Amós 1:3 - 2: 3)
2. 4. Delimitación del texto

2. 5. El análisis del texto: Amós 1: 1 - 2: 3
Conclusiones 43

3. ILEGITIMACIÓN A LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL 46
3. 1. Defensa de la Vida a partir de Amós

3. 2. Rechazo a la exclusión a partir de Amós

3. 3. Defensa de la libertad a partir de Amós (1: 6-8; 1: 9-10; 1:11-12)

Conclusiones 67

CONCLUSIONES GENERALES 69

BIBLIOGRAFÍA 72

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Comparación de oráculos Pág. 29

Cuadro 2. Oráculos contra la esclavitud Pág. 39

CAPITULO 1

VIOLENCIA ESTRUCTURAL EN LATINOAMÉRICA

Introducción

La violencia estructural en América Latina es resultado de la evolución de las condiciones de dominación política, económica y cultural que impusieron algunos países poderosos en el pasado, algunos de los cuales continúan ejerciendo el control de los capitales a escala global a la par de agentes individuales. Partiendo de esa realidad, pretendemos con esta tesis de grado cuestionar la supuesta legitimidad del modelo neoliberal desde el ángulo ético-teológico, lo cual debe conducirnos a delimitar ciertos principios éticos orientados al mejoramiento de la vida humana.

En función de ese objetivo, este capítulo está organizado alrededor de tres ejes centrales: el marco conceptual, la penetración y las consecuencias que arrastran consigo sobre la cotidianeidad las estrategias neoliberales en los

países económicamente menos favorecidos de la región. En un primer momento, presentaremos varios conceptos a modo de contextualización teórica, tomando como punto de partida las definiciones de “violencia” y “estructura”. También evaluaremos de manera breve el devenir de Latinoamérica bajo la impronta neoliberal y la repercusión de la aplicación de ese modelo capitalista de desarrollo en las últimas décadas. Y en un tercer momento, explicaremos la perspectiva del denominado “principio universal de toda ética”, según el filósofo e historiador argentino/mexicano, Enrique Dussel, cuyos planteamientos servirán de punto de partida para orientar el sentido ético teológico de este estudio.

1. 1. Marco conceptual

Dos términos, de significados muy diferentes, aparecen relacionados en el presente capítulo: estructura y violencia. Por esa razón, consideramos oportuno esclarecer sus implicaciones semánticas por separado antes de agruparlos en un solo concepto.

1. 1. 1. Estructura

Desde la perspectiva sociológica,

> [L]a **estructura** (ya sea referida a una determinada grupalidad o a un sistema determinado) es la resultante del conjunto de las interrelaciones que se producen en un marco concreto, siendo necesaria la existencia de cierta estabilidad (una permanencia espacio temporal) del conjunto, lo cual, no impide analizarlo en su dinamismo interno. En ese sentido, la estructura no existe más allá de su propio ejercicio, de la activación que realizan los actores involucrados. Es por ello, en el desarrollo práctico de la estructura (en su estructuración) donde podemos captar sus funcionalidades, ya sean estas manifiestas o latentes (Salvador y Lamae 1998, 272).

De este concepto resaltamos dos aspectos importantes que serán útiles a los fines del presente trabajo. El primero de ellos está relacionado con la frase “la estructura es la resultante del conjunto de las interrelaciones que se producen en un marco concreto”, que conduce a una configuración total de las partes, por lo cual ningún elemento puede ser comprendido al margen de una determinada situación. Es decir, las relaciones internas se corresponden entre sí, formando una coherencia total, como Roger Bartra señala: “La noción de

correspondencia es fundamental para comprender a la totalidad social en movimiento. La correspondencia es la expresión de la unidad y coherencia del todo" (Bartra 1973, 75). En base a lo referido, se puede decir que hay entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, como entre una clase social explotadora y el proletariado víctima de este hecho, una correspondencia entre sí, dentro de una estructura económica. Mas, cuando surge una ausencia de correspondencia entre las partes internas dentro del conjunto, las estructuras sufren modificaciones, como Bartra afirma:

> Dicha unidad está basada en la correspondencia entre sus dos partes esenciales: las relaciones de producción y las fuerzas productivas; en el momento en que aparece una no-correspondencia entre estos elementos, se inicia una época de revolución social, es decir, de cambio estructural (Bartra 1973, 75).

Por ello, cuando Salvador y Lamae expresan la idea: "siendo necesaria la existencia de cierta estabilidad del conjunto", - que nos lleva a ver la configuración total como persistente en su condición de estable, pese a sufrir ciertas modificaciones y producir sus mismos elementos - al usar el término "estable", se refieren a una "permanencia temporal" que da lugar a una caracterización para su respectivo análisis, y no como una estructura inmodificable e inactiva. En síntesis, se comprende por estructura la correspondencia entre grupos humanos y clases sociales que se da mediante las relaciones de producción y las fuerzas productivas, la cual resulta en una mutua dependencia, como una totalidad social en movimiento y en contradicción, condicionada a sufrir cambios, toda vez que la correspondencia sufra alteraciones. Muy a tono con esta perspectiva, el sociólogo Ignacio Sotelo, plantea que todos de manera individual o colectiva formamos parte del sistema, y los que están al margen o fuera de él, no es por razones que obedezcan a su voluntad o a razones psicosociales sino a las desiguales relaciones que se dan al interior del mismo. Al respecto este autor señala:

> La población marginal no queda fuera del "sistema", por no poseer las características psicosociales necesarias para su integración, sino que es una población que el "sistema" mismo origina, pero integrándola de manera

> especial, es decir, marginalmente. La población marginal no antecede históricamente al "sistema" – población indígena sometida- que no ha logrado todavía integrarse, sino que la produce el "sistema" directamente. Asi, la "modernización" del sector rural, una vez incorporado en el mercado nacional e internacional, origina población marginal: las nuevas relaciones de producción capitalistas rompen con el equilibrio tradicional entre mano de obra y fuerzas productivas, sin lograr absorber a la población excedente (Sotelo 1975, 132).

De la cita se infiere que la población marginal y, hablando en términos contemporáneos, la población excluida, es resultado de la dominación que ejercen los sectores dominantes tanto nacionales como extranjeros que operan bajo la lógica del mayor lucro, sin importarles la vida humana.

1. 1. 2. Violencia

Debido a las múltiples definiciones y connotaciones del término violencia, consideramos conveniente empezar por delimitar su significado desde el punto de vista etimológico:

> "Violencia" proviene del latín "violentia", que se relaciona con la fuerza (vis) y, semánticamente con la "violación, en cuanto a "hacer violencia". Puede ser física (asesinatos, atentados, servicias...), psicológica o moral (tortura por aislamiento, por ejemplo, o chantaje efectivo...), económica (explotación en cualquiera de sus formas, imposibilidad de acceder a los recursos económicos...), política (terrorismo, totalitarismos, genocidios...) e incluso religiosa (Bautista 2004, 13).

La definición conceptual manejada por Bautista, socióloga española, contiene varios elementos interesantes sobre los cuales se puede explicar el asunto en cuestión. Sin embargo, Bautista no contempla la dimensión estructural de la violencia, materia central de interés del presente trabajo. Esa dimensión, aunque no descrita de manera explícita, sí se proyecta en la conceptualización de Johan Galtung, quien al respecto afirma: "La violencia está presente cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones

potenciales" (Galtung 1995, 314). Como puede apreciarse, este autor supera la definición de Bautista al referirse a la dimensión estructural del asunto, pero todavía muestra algunas debilidades que procuraremos compensar en nuestro análisis. Cuando sugiere que la violencia guarda relación con una influencia externa, Galtung limita su concepción a una "influencia" que hay que tener en cuenta, porque es la base para señalar el efecto que ejerce la violencia en la reducción de la capacidad de realización potencial de los seres humanos. Esa definición supone una valoración negativa de la violencia, mas no expresa el modo activo y la presión con la que se disminuye la capacidad de actuación del individuo víctima de ese acto. Más esclarecedor resultaría, en nuestra opinión, el empleo de la palabra "presión" que "influidos", por cuanto expresa mejor la fuerza, el poder y la coerción de los que resulta víctima el ser humano individual o colectivamente considerado objeto a tales vejaciones. Incluso, para otro autor, la violencia es una forma de actuar o de funcionar que implica uso del poder o de la fuerza en la relación con otros a quienes se impone actuar de una manera o aceptar situaciones contra la propia voluntad, deseo, proyecto o derecho (Vega 1990, 17).

El concepto de Galtung, además, tiene como centro las realizaciones personales y deja de lado consideraciones más globales, que impliquen a la sociedad o al Estado. Puede ser que esta omisión responda a la influencia recibida por el autor de la situación prevaleciente en Europa y Norteamérica, donde ciertas realizaciones colectivas se dieron a partir de las personales, de modo diferente a lo ocurrido en nuestro continente. Sin perder de vista la teoría de Galtung- en especial, su énfasis sobre las consecuencias del fenómeno de la violencia respecto a la reducción de la potencialidad de los seres humanos- haremos las correspondientes consideraciones colectivas desde una perspectiva universal, tomando como punto de partida la realidad latinoamericana. Válido resulta reconocer que, aunque este autor prescinde de una etiología de la violencia, lo cual imposibilita la comprensión del problema y el planteamiento de

sus respectivas soluciones, su mayor contribución radica en resaltar las consecuencias negativas de tal fenómeno para la vida humana.

1. 1. 3. La violencia estructural

Desde una perspectiva sociológica, podemos plantear que la violencia estructural surge cuando entidades corporativas y supraindividuales -bajo presión, fuerza y coerción- reducen la capacidad potencial de los seres humanos de satisfacer sus necesidades. Pero si de ética–teológica se trata, ésta constituye pecado: las acciones y actitudes que significan la ruptura y la alienación, el irrespeto a la dignidad, la integridad y el bienestar de otros y otras, la irresponsabilidad consciente y consentida, la exclusión y la dominación de algunos y algunas con el afán de mantener o asegurar los privilegios propios (May 2004, 38). Mas no debe perderse de vista la dimensión estructural del pecado, que se manifiesta "en los hábitos o las prácticas sociales: por ejemplo, los prejuicios raciales, religiosos, políticos e ideológicos y las leyes que legitiman prácticas sociales perversas, como la esclavitud, el machismo y el poder arbitrario" (Boff 1978, 68). El teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez, por su parte, explica que teológicamente esa situación de injusticia y opresión es calificada como una "situación de pecado", debido a las injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales que soporta la mayor parte de la población del continente latinoamericano (Gutiérrez 1990, 197). Por consiguiente, tanto la violencia como el pecado estructurales expresan de manera idéntica el modo en que los individuos resultan víctimas de presiones que reducen su potencialidad, al punto de sufrir la insatisfacción de sus necesidades básicas, que deriva en la pérdida de muchos seres humanos. Al respecto el teólogo peruano explica:

> En cuanto a la visión de la realidad, la miseria y la explotación del hombre por el hombre que se vive en América Latina es descrita como una situación de injusticia que puede llamarse *violencia institucionalizada*, que produce la muerte de millares de inocentes (Gutiérrez 1990, 196; cursiva en el original).

En correspondencia con los fines que perseguimos a través de esta investigación, vincularemos la dimensión estructural de la violencia con la economía de mercado promovida por el modelo capitalista neoliberal. Este patrón de desarrollo, impulsado por los organismos financieros internacionales desde inicios de la década de los

ochenta del siglo XX, implica el sometimiento de los sujetos individuales y colectivos hasta reducir su capacidad potencial de producción y reproducción de la vida.

1. 2.- Acercamiento a la violencia estructural en Latinoamérica

La doctrina neoliberal comenzó a expandirse por Latinoamérica en la década de los ochenta e incluyó la crítica a las políticas desarrollistas relacionadas con la industrialización por sustitución de importaciones (ISI) que fracasaron en su intento de viabilizar el avance de las económicas nacionales y al estado benefactor, proteccionista e incapaz de propiciar el crecimiento económico. El cuestionamiento al modelo ISI, modelo alentado desde la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), se sustentó en el agotamiento evidenciado por éste al constatarse el incremento de la deuda externa de los países de la región, impagable ya desde inicios de los ochenta. Pese a su sentido nacionalista, el proyecto de desarrollo defendido por el argentino Raúl Prebisch desde CEPAL, propició un ritmo de crecimiento muy por debajo de lo esperado, en gran medida por el atraso del sector manufacturero en los países del área. La conversión de las industrias artesanales locales en empresas dotadas de las más modernas tecnologías chocó con la escasez de personal especializado, de capitales y de un mercado interno capaz de asumir sus amplios resultados productivos. Estos y otros factores alargaron el proceso transformador mucho más de lo programado por los partidarios del modelo ISI e influyeron en su debilitamiento, relacionado con la insuficiencia de ingresos para superar los déficits de las balanzas comerciales por cuenta corriente exterior.

Con tal de obtener los fondos necesarios para la industrialización, los gobiernos latinoamericanos recurrieron a los tentadores créditos ofrecidos, especialmente a partir de los 1979, por el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y otros entes de las finanzas a escala global, lo que a la larga se tradujo en un desmesurado endeudamiento y la necesaria búsqueda de alternativas de solución. El proceso de industrialización tampoco escapó del control de las poderosas multinacionales extranjeras, que al poseer mayores garantías para la obtención de créditos que las empresas nacionales, también se dedicaron a capturar capitales a través de sus filiales en los respectivos territorios. Esas corporaciones foráneas disfrutaron además de la ventaja que representaba la posesión de personal calificado y tecnologías adecuadas a los fines previstos. Al respecto, el economista brasileño Celso Furtado aseguró:

> Cuadros técnicos de múltiples especialidades debían ser importados y, dada la ausencia de laboratorios, institutos de tecnología y organizaciones de consultoría locales, un amplio apoyo tendría que ser asegurado en el exterior a fin de lograr que la multiplicidad de problemas técnicos y económicos que plantea la operación de trasplante de un sistema industrial

> fuese resuelta en tiempo adecuado. La cooperación internacional, de uno u otro modo, había de realizarse, pues las fuentes de la tecnología estaban en el extranjero (Furtado 1970, 205).

Ante esa realidad, las empresas nacionales tuvieron que optar por negociar o aliarse a las potentes industriales extranjeras como posible garantía de avanzar al ritmo de los cambios requeridos en los procesos de producción. Al igual que en épocas anteriores, la economía de los países latinoamericanos quedó supeditada a los intereses de agentes económicos foráneos, esta vez con la complicidad de los organismos financieros capitalistas. Furtado, al respecto señala:

> Independientemente de la existencia de privilegios, al reducirse la capacidad para importar en países como Argentina, Brasil o México, se hizo evidente que el desarrollo industrial se intensificaría, y que una de sus consecuencias sería la *pérdida de mercados* de parte de los grupos internacionales que los abastecían. La única forma de preservar los mercados consistía en descentralizar una parte de la actividad económica, instalando en el país latinoamericano fábricas de montaje o de producción parcial de los bienes anteriormente importados en su integridad (Furtado 1970, 205; cursiva en el original).

De todo lo expuesto, se puede concluir que los créditos concedidos por las asociaciones surgidas a partir de la conferencia de Bretton Wood (1944) tuvieron muy poca incidencia en el crecimiento cuantitativo de los mercados del área y en el aumento de los recursos de los estados nacionales. El endeudamiento de las naciones latinoamericanas, por ende, compromete de modo directo al Banco Mundial (BM), al Fondo Monetario Internacional (FMI) y a la Organización Mundial del Comercio (OMC), destinados a servir como intermediarios entre los países de la región y los mercados de capitales. Pedro Montes nos da un ejemplo al respecto:

> El FMI ha venido desempeñando un papel muy activo. Sus tareas, como policía del orden financiero internacional al servicio de los países industrializados, se han reforzado ante el agravamiento y persistencia del problema de la deuda y se ha endurecido la política que este organismo aplica a los países deudores, en un cambio que puede calificarse de estratégico (Montes 1999, 179).

Esos organismos, que en sus discursos constitutivos esgrimieron la supuesta misión de contribuir al desarrollo de las economías regionales, se convirtieron al pasar de los años en entidades coartadoras de las administraciones estatales del área. Con mayor frecuencia, desde sus direcciones impusieron condiciones inflexibles a los gobiernos locales restándoles su soberana capacidad dentro de sus respectivas jurisdicciones políticas, para recibir apoyo económico o mayores créditos para amortizar y/o pagar los intereses de la deuda contraída. En este ámbito se hizo cada vez más patente la creciente demanda de capitales de los países desarrollados, desatada como consecuencia de la recesión económica registrada ante el ascenso desmedido de los precios del petróleo en el mercado internacional. Sobre este suceso Montes nos da la siguiente explicación:

> La abrupta subida del precio del petróleo al final de 1973 desencadenó una conmoción en la balanza de pagos de todas las economías. En el caso de los países industrializados (dejando aparte algunos productores de petróleo que se beneficiaron del alza de precio), los efectos fueron muy desiguales, oscilando entre aquellos para los que la subida solo implicó una caída de sus tradicionales superávits de la balanza comercial y para los que dicha factura provocó un grave deterioro de la balanza de pagos, que obligó a adoptar políticas restrictivas, en un momento en que el ciclo económico se estaba invirtiendo (Montes 1999, 169).

Como suele ocurrir, los más afectados en esa coyuntura fueron los menos avanzados, entre otras razones, porque no alcanzaron niveles de crecimiento que les permitieran pagar sus deudas y por el empeño de los primer mundistas en retener los capitales. Para contrarrestar la crisis, los países desarrollados exigieron a los latinoamericanos resarcir los débitos contraídos, mientras los organismos financieros -en su papel de intermediarios- impusieron ajustes estructurales a las políticas económicas de los países de la región. La aplicación de las medidas dictadas por el FMI, el BM y la OMC, cuya prioridad se centraba en el pago de la deuda, devino condición ineludible para renegociar los saldos pendientes o recibir nuevos créditos, en su mayor parte destinados a financiar las amortizaciones y los intereses de ésta. Desde entonces, la búsqueda de

nuevos créditos ocupó un espacio en las agendas estatales de los gobiernos del área como supuesta salida a la precaria situación socioeconómica de sus países. El fracaso de las políticas desarrollistas, unido al ascenso del endeudamiento, también implicó la asunción de las fuertes medidas dictadas por los organismos internacionales, como:

> Política monetaria restrictiva, congelación salarial, subidas de impuestos, recortes de gastos públicos, devaluación de la moneda y, paradójicamente, levantamiento de restricciones a los movimientos de capital y las importaciones (Montes 1999, 172).

1. 2. 1. Incidencia del neoliberalismo en el diario de los latinoamericanos

Ahondar en los intríngulis del neoliberalismo resultaría muy complejo y agotador si se tiene en cuenta la contemporaneidad de este fenómeno y la enorme cantidad de bibliografía y enfoques generados al respecto. Ante esa realidad, optamos sólo por explicar conceptualmente este modelo capitalista de desarrollo y sus efectos negativos en la cotidianeidad de la población latinoamericana, que de lugar a una crítica, desde la perspectiva ético- teológica. Sobre el tema, el filósofo español Luis de Sebastián señala:

> El neoliberalismo es una corriente de pensamiento y una práctica política…Es un discurso y un programa de acción que difunden e imponen economistas y políticos para dar a los mecanismos de mercado más importancia, más libertad y más fuerza en nuestra sociedad a expensas de la intervención de las autoridades y de la sociedad civil en el funcionamiento de la economía y en los sistemas de protección social…Neoliberalismo implica una tendencia intelectual y practico-política a primar, es decir, a estimar más y fomentar preferentemente las actuaciones individuales, familias y empresas (sobre todo, de las grandes empresas) en los mercados que operan. Se prefiere la acción individual a la acción de organizaciones, sean informales- como el grupo de los pensionistas-, sean formales- como sindicatos y asociaciones de consumidores, asociaciones políticas (partidos) y gobiernos (Sebastián 2002, 53 - 54).

Según lo referenciado, el modelo de economía de mercado opera en las sociedades de la región y no solo ha llevado a una transformación de las relaciones comerciales a nivel internacional, sino que ha afectado profundamente a la población en su rutina. El

aumento de la pobreza, reflejado en los elevados índices de marginalidad y de pauperación crecientes en los países latinoamericanos, se muestra como una realidad de muerte que coarta las posibilidades de un desarrollo potencial de la vida humana. Los gobiernos de los países de la región, al aceptar la presión de los organismos financieros internacionales, dirigieron todos sus esfuerzos al cumplimiento de los compromisos relacionados con la deuda y desatendieron la superación de este mal, que abarca en la actualidad a más de – según CEPAL (2004) - 222 millones de pobres: el 42, 9% de la población latinoamericana, de los cuales el 18, 6% (96 millones) son indigentes.

Contrario a los alentadores discursos de los defensores del neoliberalismo, los índices de pobreza tienden al alza en toda el área, cuya realidad se evidencia en la ascendente tasa de mortalidad infantil, motivada por enfermedades controlables como las diarreas, desnutrición, padecimientos respiratorios y otros. La falta de fondos para incrementar los presupuestos destinados a la salud, esgrimida por las administraciones gubernamentales, se suma a los intentos de completar la privatización del sector, en consonancia con las lecciones de los neoliberales. Pedro Montes da cuenta de esta situación con la explicación:

> La austeridad presupuestaria es otro elemento imprescindible de estos planes, con el fin de liberar fondos públicos para el pago de la deuda. El objetivo de reducir los déficits públicos se aplica en etapas sucesivas como si fueran las fases de una muerte por asfixia. Las restricciones no se limitan a reducir los gastos, sino que éstos se orientan a impulsar inversiones que estimulen la explotación, descansando el peso del ajuste en los gastos sociales, con la sanidad y la educación como principales víctimas (Montes 1999, 180).

Interesados en reducir los gastos por concepto de asistencia social, los defensores de ese modelo, inspirados en los teóricos del neoliberalismo, Friedric Hayek, Milton Friedman y Michael Novak, afirman que en manos particulares, los centros hospitalarios y semejantes ofrecerán un servicio más adecuado. Pero ninguno de ellos admite que para acceder a esos servicios se precisa una disponibilidad de recursos económicos con los que la mayoría de la población de nuestro continente no cuenta, por falta de ingresos salariales o lo bajo de estos,

en el caso de los que tienen un empleo. Luis de Sebastián, respecto de las limitaciones de los pobres al acceso de los servicios privados de salud, nos dice:

> La solución neoliberal a los problemas de la asistencia médica y sanitaria es la generalización de los seguros médicos privados y el fomento por medio de reducciones de impuestos de la medicina privada…Esa solución lleva naturalmente a un sistema dual de asistencia médica: uno para los ricos, con los mejores profesionales y los equipos más modernos, y otro para los pobres, que recoge los recursos marginales del sistema (Sebastián 2002, 69).

Es que la pobreza galopante en Latinoamérica se manifiesta en la creciente tasa de desocupados y subocupados como resultado de la liberalización de los mercados, que llevó al cierre o reducción de numerosas industrias locales y por consiguiente, al despido masivo de asalariados. Este problema se agudiza con los efectos de las privatizaciones de las empresas públicas, cuyos empleados sufrieron también de los despidos arbitrarios individuales y grupales, sin compensación por tiempo de servicios en muchos casos. Los agentes comerciales foráneos, luego de apoderarse de las atrasadas empresas nacionales, se deshicieron de manera progresiva de muchos obreros, a los cuales sustituyeron por la tecnología en pos de una mayor productividad.

Una parte de este ejército de desempleados, carente de capacitación técnica y profesional, se vio obligado a buscar otros medios de subsistencia, por lo cual recurrió al comercio informal. Otros vendieron su fuerza a empresas privadas, que en aras de la competencia los someten a condiciones laborales infrahumanas que son motivos de quejas continuada en el seno de las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo. Joaquín Estefanía nos da algunas muestras de ello:

> Los lugares donde ha emergido este movimiento son, generalmente, las asambleas de los organismos multilaterales tipo Organización Mundial del Comercio (OMC), FMI o Banco Mundial, o en las reuniones del G-7, Davos o en los Ecofin (reunión de ministros de economía) (Estefanía 2002, 41).

Por su lado, las compañías extranjeras, con la ayuda de los funcionarios de los gobiernos locales, lograron la flexibilización de las leyes laborales, lo cual les permitiría manejar las reglas de juego sobre las condiciones de empleo. Los gobiernos sometidos a las políticas económicas de los organismos financieros internacionales -defensores del libre mercado- tratan de justificar la anulación de las otrora conquistas del movimiento obrero con la supuesta necesidad que tienen sus países de estimular las inversiones para mejorar la dinámica económica o mantener las condiciones favorables a las empresas privadas con tal de que logren una mayor competitividad en el mercado internacional.

Interesadas en obtener ventajas comparativas sobre la base de mayor producción a menor costo, las compañías particulares imponen la reducción de salarios, eliminación de los beneficios laborales y aumento de horas de trabajo.

> No existiendo otras posibilidades de mejorar [la competitividad] a corto plazo más a que a través de reducir los costes laborales y de aumentar la explotación del trabajo, se produce una degradación continua de las condiciones laborales. La coartada de la necesidad de exportar es más brutal y primaria porque hay menos resortes con los que operar y porque la situación económica y social ofrece oportunidades sin límite para la sobreproducción (Montes 1999, 164).

Como parte de esa realidad, se ha hecho una costumbre ver en las calles de las ciudades amplios grupos humanos exigiendo la reposición a sus puestos de trabajo; o a otros buscando una visa para emigrar a los países desarrollados. Lo peor es que en el empeño de escapar de la terrible situación económica que los afecta, algunos hasta arriesgan su vida con tal de entrar en forma ilegal a territorios del primer mundo, cuyos gobiernos restringen cada vez más sus fronteras al ingreso de emigrantes provenientes de las naciones más atrasadas. Objeto de presiones por parte de los principales centros de poder, y en función de preservar sus propios intereses, las autoridades estatales latinoamericanas tampoco han dudado en tratar de frenar el auge de los movimientos sociales y sus protestas públicas a través del endurecimiento del control por medio de las fuerzas militares. Fuertes enfrentamientos entre uniformados y grupos civiles

son sólo parte de las consecuencias de estas políticas neoliberales, generadoras de la violencia que crece al interior de los hogares, a la par del número de niños abandonados, prostituidos, drogados o formando parte de pandillas juveniles con marcado carácter delincuencial.

Aunque estos problemas sociales existían antes del despliegue del modelo de libre mercado por Latinoamérica, datos estadísticos de organismos internacionales y regionales, como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD 2004, 6), y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL 2004) indican que se agudizaron en los últimos decenios (CEPAL 2004, 55 - 56). Bajo la lógica de la acumulación desenfrenada se hace cada vez más posible además un desastre ecológico de escala planetaria, por efecto de la asfixiante contaminación ambiental, la tala indiscriminada, incendios forestales no planificados, explotación desmedida de los recursos naturales con graves daños al ecosistema, entre otros, que ponen en riesgo el futuro de la especie humana y la naturaleza en su conjunto.

1. 2. 2. Efectos del Neoliberalismo sobre la vida de las mujeres

Los procesos de globalización neoliberal tienen un doble impacto sobre la vida de las mujeres, debido básicamente a dos factores. Por un lado, a la flexibilización de las relaciones laborales que permitió a las empresas despedir a los y las obreras masivamente. Por ello, las mujeres que integraban trabajos de menor calificación y consecuentemente menor remuneración, se vieron en la obligación de ganarse la vida mediante el comercio “en el sector informal”, - que es justamente una forma de empleo precario o subempleo- y en otros casos a emplearse en maquilas, pese a las condiciones laborales infrahumanas. La situación es peor aun, si se trata de mujeres del medio rural, para quienes las posibilidades de empleo son muy reducidas y presentan además los niveles más altos de analfabetismo (Gonzáles 2001, 54). Por otro lado, la migración masculina hacia los países del primer mundo, deja a las mujeres al frente de sus respectivos hogares, con la carga económica y familiar que esto implica. Las condiciones infrahumanas de empleo y la escasa disponibilidad de medios para

la producción y reproducción de la vida, deriva para las mujeres en un incremento de los problemas de salud y el deterioro de su calidad de vida en general. En suma, esta situación de pecado estructural que vive el continente latinoamericano, por cuanto atenta contra la vida humana, levanta una crítica ética a partir del "principio universal de toda ética" de Enrique Dussel, materia del siguiente punto, ya que plantea la ilegitimidad de la economía de mercado.

1. 3. Perspectiva Ética: "principio universal de toda ética"

El filósofo historiador argentino/mexicano Enrique Dussel, desde el ámbito latinoamericano y desde la filosofía, plantea una ética, cuyo principio universal es la vida del ser humano, como materia, corporalidad o realidad objetiva. Como el mismo Dussel refiere, se trata del: "principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad" (Dussel 1998, 91).

1. 3. 1. Punto de partida de la crítica ética

Enrique Dussell desarrolla su planteamiento ético tomando como referencia el dato empírico, en el que se da cuenta de la existencia real, de la dignidad negada de la víctima, del oprimido o excluido, de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Como el mismo Dussel señala:

> [A]bstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la existencia real de las "víctimas", sean por ahora las que fueren. Es "criticable" lo que no permite vivir (Dussel 1998, 369).

Aquí también la víctima es vista como el Otro que tiene que ser reconocido. La existencial real del otro como víctima del sistema dominante interpela una crítica a toda norma, acción, estructura o institución que reproduce esta situación de dominación. Al respecto Dussel afirma:

> El re-conocimiento del Otro, como otro, como víctima del sistema que la causa, y la simultánea re-sponsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Lévinas denomina "cara - a - cara" -que pone en cuestión crítica al sistema o Totalidad- es el punto de partida de la crítica (Dussel 1998, 369).

1. 3. 2. La materialidad de la vida

En este lugar se plantea la necesidad de ver al ser humano en su dimensión física-biológica, es decir, en perspectiva material, como corporalidad y realidad objetiva, sin abandonar la dimensión racional o sensitiva del Ser humano, sino que se coloca en un segundo lugar, luego de considerar la materialidad de éste. Por eso, se sostiene que aún la conciencia autorresponsable de la vida surge de la materialidad del individuo, desde el momento en que éste evita el suicidio, -que la ética crítica la enjuicia como negatividad- satisfaciendo sus necesidades básicas que posibilitan la producción y reproducción de la vida. En ese sentido, se parte de la negación de la corporalidad, expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados y de la toma de conciencia de dicha negatividad. Como Dussel sostiene: "Se parte de un 'hecho empírico' de 'contenido', material, de la corporalidad, de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, como dimensión de una ética material" (Dussel 1998, 310). En líneas posteriores el mismo autor refiere:

> [A] la luz ya definida del criterio y del principio material puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es "víctima" de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el "dolor", "infelicidad", "pobreza", "hambre", "analfabetismo", "dominación" (Dussel 1998, 310).

Por lo tanto, es desde la corporalidad del ser humano viviente que se puede fundamentar la exigencia del deber – vivir de la propia vida, por cuanto éste tiene conciencia reflexiva que lo hace autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para sobrevivir.

1. 3. 3. La vida humana

La vida humana es el fundamento central de la propuesta ética de Dussel, y es en virtud de su producción y reproducción que se deben establecer normas, constituir instituciones y estructuras sociales, económicas y políticas. Dada la importancia de este tema, señalaremos algunos aspectos a continuación. Primero, la vida humana, a decir de este autor, en relación a su materialidad, es

el modo de ser realidad, y más enfáticamente realidad concreta. Pero este modo de ser realidad lo es en tanto el ser humano es "viviente", por cuanto tiene posibilidades de "vivir". Como Dussel refiere:

> La "vida humana" no tiene como referencia a un universal abstracto, a un concepto de vida o a una definición. Es la "vida humana" concreta, empírica, de *cada* ser humano. Es la vida que para vivir necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida *humana* plena biológica, corporal, gozosa, cultural, que se cumple en los valores supremos de la cultura—pero, como lo hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquías, de distintas maneras en cada cultura particular (Dussel 1998, 5; cursiva en el original).

Segundo, la "vida humana" es el criterio de verdad práctica, porque el hecho de verdad sólo puede darse en un ser viviente-cerebral que puede, subjetivamente, constituir lo real como mediación de su propia vida producida, reproducida y desarrollada auto-reflejamente. Pero hay que tener en cuenta que no sólo somos vivientes, sino que somos los únicos vivientes a los que la vida nos ha dado el cargo de ser responsables de la misma. De otro lado, este criterio permite sentenciar como falacia las acciones, normas, instituciones y estructuras sociales, que imposibilitan la producción y reproducción de la vida humana en comunidad. Tercero, según este autor, la vida humana no se define por la cultura, más bien, ésta es la fuente creadora de toda cultura, por eso sostiene que es un criterio universal. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores; es el origen de las virtudes; organiza la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive en plenitud (Dussel 1998, 4 - 5). Cuarto, se sostiene que la vida humana trasciende a la "sobrevivencia", física, corporal biológica, como vegetativo-animal, puesto que ésta es inevitablemente cultural, histórica, religiosa y mística. La realidad del ser humano contempla estas dimensiones también humanas, pero lo hace en un segundo momento.

1. 3. 4 La conciencia comunitaria

Este aspecto parte del reconocimiento del Otro, víctima del sistema, que implica una irrecusable "responsabilidad", "obediencia" y por ende a una "obligación" por la producción y reproducción material de la vida humana en comunidad. Pero esta responsabilidad no sólo me obliga a buscar en el sistema o totalidad vigente las causas de la victimización, que sería el momento propiamente crítico, sino que el mundo, el conocimiento, la conciencia son respuesta a esta responsabilidad obligante (Dussel 1998, 368). El autor en mención también plantea en la responsabilidad por el Otro la necesidad de un reconocimiento como igual, ante quien tengo que estar cara a cara, y que me invita a solidarizarme, puesto que es víctima del sistema de dominación. Como Dussel señala:

> Este tomarse la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro *como* igual. El cato propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido *como* otro: porque es una víctima: porque tiene hambre; porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la responsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la "exposición" de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me súplica, *me manda* que lo ayude (Dussel 1998, 374; cursiva en el original).

A lo referido hay que agregar que tanto el material de mi actividad como mi propia existencia es actividad social, porque lo que hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la forma teórica de aquella forma viva es la comunidad real, el ser social (Dussel 1998, 139). Aquí también, merece atención la pretensión de universalidad de esta ética, diferente de totalización que es un acto de imposición de una forma cultural en otra considerada inferior: Más bien, con esta lo que se hace es buscar, mediante el diálogo, articulaciones sobre el cómo cada cultura produce, reproduce y desarrolla la vida humana en concreto.

1. 3. 5. Crítica a la negatividad

En este lugar trataremos de la negatividad como objeto de crítica ética. Dussel parte, empíricamente, de la corporalidad material de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción del sujeto humano, como dimensión de

una ética material. En ese sentido, este autor "juzga" negativamente lo que produce la pobreza e infelicidad de las víctimas, dominados, excluidos, y por consiguiente, -afirma- la verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad de "vivir" de las víctimas. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad (Dussel 1998, 310). Pero es desde la positividad del criterio de verdad y del principio ético material de reproducción y desarrollo de la vida que la negatividad de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inconciente y de la líbido, -en particular de la mujer- la falta de poder político de los sujetos ante las instituciones, la vigencia de los valores invertidos, la alienación del sujeto ético, es sentenciada como ilegítima. En líneas posteriores, el mismo Dussel señala: "La alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos, el 'contenido' el 'bien'" (Dussel 1998, 311 - 312).

1. 3. 6. El principio ético frente a la violencia estructural

La violencia estructural ejercida por la economía de mercado niega la corporalidad de las víctimas de este sistema de dominación, por cuanto les impide satisfacer sus necesidades esenciales y, al negar la corporalidad de los sujetos, se está negando la realidad objetiva de la vida humana. Sin embargo, la negación de la vida humana por parte del sistema capitalista en su versión cínica y salvaje, neoliberal, es ilegítima por su incapacidad para producir y reproducir la vida humana concreta en comunidad, que es la demanda del "principio universal de toda ética". De este principio ético deviene la demanda de modificación de estructuras de pecado, que por ser construcciones sociales, pueden igualmente reconstruirse para dar lugar a la construcción de otras en las que el ser humano realice plenamente su capacidad potencial.

Conclusiones

La violencia estructural se expresa en la reducción de la potencialidad de los individuos para colmar sus necesidades, disfrutar de una vida digna en comunidad y en la exclusión cada vez mayor de gran parte de la población mundial de la dinámica económica. Pero, sobre todo, ésta se pone de manifiesto en la negación de su corporalidad a las víctimas del sistema dominante al

impedirles la posibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidad. Desde esta óptica, la muerte es entendida como la privación de la vida y de la corporalidad del sujeto, que se hace efectiva en la negación al acceso de medios de producción de vida a la mayor parte de la población del continente latinoamericano. Muy a la par del empobrecimiento, se está dando un mayor enriquecimiento de los sectores económicamente dominantes nacionales y extranjeros, lo cual desde luego conduce a afirmar que la pobreza de muchos es resultado del enriquecimiento de otros. Por esas razones, cabe enjuiciar a partir del "principio universal de toda ética" a la violencia estructural que acontece en esta región bajo la impronta del capitalismo neoliberal, por cuanto ha transformado las relaciones comerciales a nivel internacional y ha penetrado profundamente en la vida cotidiana, incrementando la pobreza, el desempleo, la violencia social y la contaminación ambiental.

En este primer capítulo se han asentado las bases conceptuales para responder, en alguna medida, desde una perspectiva ética –que opta por la defensa de la vida del ser humano– a la realidad latinoamericana que sufre una violencia estructural, resultado de las estrategias de mercado del capitalismo neoliberal. En el segundo capítulo, - siguiendo esa óptica de preservación de la vida humana – haremos un análisis textual de Amós 1: 3 – 2: 3, con la finalidad de responder teológicamente a la situación actual del continente.

CAPÍTULO 2

VIOLENCIA Y RESISTENCIA EN AMOS

Introducción

El texto de Amós 1:3-2:3 evidencia acciones de violencia cometidas por las naciones vecinas de Israel, que afectaron todas las áreas de la vida de los pueblos. A la par de esto revela a Yahvé respondiendo de manera violenta a estas acciones en la historia humana, lo cual, desde luego, impone la siguiente pregunta: ¿Cómo se explica que Yahvé, un Dios que castiga la violencia, la ejerza en la historia humana? La respuesta a esta interrogante implica un análisis del pasaje seleccionado a través de una "lectura detrás del texto", ejercicio interpretativo que estará delimitado por dos claves hermenéuticas: violencia y resistencia.

En función de lo referido, en el presente capítulo se pretende encontrar elementos que permitan argumentar la ilegitimidad del sistema capitalista neoliberal. Esto se hará siguiendo la línea temática del primer capítulo, en el que se muestra cómo la misma realidad histórica de América Latina deja entrever la violencia que impone la economía de mercado, por cuanto niega la vida humana. Durante el presente capítulo, seguiremos el siguiente orden: primero se señalará información relevante acerca del contexto en el cual tuvo lugar el

mensaje profético de Amós. En un segundo momento analizaremos el pasaje elegido y luego haremos una interpretación del texto en función del proceso exegético efectuado.

2. 1. Contexto histórico del mensaje de Amós

El profeta Amós inicia su libro refiriéndose a dos reyes, Uzías, rey de Judá y Jeroboam II, rey de Israel, con el propósito de ubicar históricamente los hechos mencionados, tanto de las naciones vecinas de Israel como de Israel mismo. El primer rey, Uzías, que sucedió a su padre Amasías hacia el 785 a. C., después de algunos años de sufrir la gran derrota en manos del rey de Israel, reforzó la potencia y la independencia del reino de Judá; reorganizó el ejército, restauró las fortificaciones de Jerusalén, venció a los filisteos y árabes, destruyó los muros de Gat, de Jaban, de Asdod, sometió a los amonitas y otras naciones (2Cr.26: 6-8).

Por su parte, Jeroboam II, rey de Israel, fue un hombre que obtuvo grandes logros, como la conquista de gran parte del territorio que anteriormente había pertenecido al reino de David. Bajo su mandato, el reino del norte alcanzó la cumbre del poderío militar. Hacía el año 750, con Uzías y Jeroboam II en el poder, tanto Judá como Israel alcanzan una prosperidad económica, acompañada de una tranquilidad política, gracias a dos factores. Primero, su mayor rival económico y militar del siglo IX y principios del VIII, Siria, había sido derrotado y sometido por Asiria (802). El segundo factor tiene que ver con el aumento comercial de Israel con otras naciones, como lo señala Schökel:

> Gracias al comercio con Arabia, Fenicia, el Mar Rojo y las minas de cobre de la Arabá se produce una prosperidad desconocida desde tiempos de Salomón. La población alcanza su mayor densidad en este siglo. Los edificios son espléndidos y lujosos. Los recursos económicos y agrícolas aumentan. Florecen la industria textil y la de tinte. En suma, el reino de Israel se encontraba mejor que nunca (Schökel 1987, 952).

No obstante, la estabilidad política y el enriquecimiento económico que gozaba Israel causaron grandes preocupaciones a Amós, pues esa situación arrastraba consigo grandes desigualdades sociales entre ricos y pobres. Como Sicre dice: “El libro de Amós confirma este lujo y progreso acompañado, por lo demás, de numerosas injusticias, agudos contrastes entre ricos y pobres”. (Sicre, 1995, 88). Las condiciones sociales estaban dadas para favorecer a los ricos, quienes bajo mecanismos perversos (préstamos con hipotecas, embargos con esclavitud, falsificaciones de pesos y medidas, trampas legales, sobornos a los jueces), oprimían a quienes soportaban una realidad de creciente escasez. La suerte de algunos ciudadanos era tremendamente dura y el estado no hacía nada para aliviarla, dado que estos abusos se hacían incluso al amparo de la ley. El sistema legal se había convertido para los ricos y poderosos en un instrumento de dominación, por cuanto se utilizaba para favorecer sus intereses en detrimento de los débiles. Esta situación se refleja claramente en el texto, cuando el profeta dice: “¡Ay de los que convierten en ajenjo el derecho y tiran por tierra la justicia, detestan al censor en la puerta y aborrecen al que habla con sinceridad!” (Am 5: 7, 8). A la injusticia social se suma la utilización de la religión para mantener el orden establecido y para justificar la convicción de la posición superioridad de Israel respecto de las otras naciones. El culto, en consecuencia, se había separado de la vida diaria y carecía de contenido ético, como Sicre lo señala:

> También la religión está, en opinión de Amós, totalmente deformada; sólo sirve para tranquilizar la conciencia, fomentando la seguridad y el complejo de superioridad con respecto a otros pueblos. La alianza con Dios se había convertido en letra muerta, recordada en el culto, pero sin influjo en la vida diaria (Sicre 1985, 88).

Asimismo, la celebración de la liturgia servía a las clases dominantes para exhibir su riqueza, fruto de rapiñas (Am 2: 8s.; cf Jr 7: 9ss). Esta acción litúrgica es calificada por Amós como rebelión ante Yahvé, por cuanto no responde al comportamiento justo y solidario que debe presidir en la vida cotidiana (Am 5:24)

(Albertz 1999, 322). De acuerdo a lo referido, la critica de Amós no está dirigida al cumplimiento o no de rituales y celebraciones de culto dentro de la tradición judía, -porque en gran medida, el pueblo mostraba su fidelidad en los santuarios- sino al culto vacío de contenido ético, por cuanto violaban la justicia y rectitud que Yahvé demandaba en virtud de la alianza. A esto hay que sumar la falsa seguridad de Israel, basada en el hecho de ser el pueblo escogido de Yahvé, lo que consideraban garantía de su bienestar, independientemente de su conducta ético-moral frente a la alianza establecida entre Yahvé y el pueblo de Israel. Sin embargo, la conducta ética del pueblo de Israel era opuesta por completo a la alianza establecida entre Yahvé y su pueblo, como Schökel explica:

> Los beneficios de Dios en el pasado (elección, liberación de Egipto, alianza del Sinaí, etc) no fomentaban la generosidad, sino la seguridad y el complejo de superioridad. La alianza con Dios se convirtió en letra muerta, recordada durante las celebraciones litúrgicas, pero sin el más mínimo influjo en la vida diaria. A pesar de todo, el pueblo esperaba "el día del Señor" (Yom Yhwh), una intervención maravillosa de Dios en favor de Israel para colmarlo de beneficios y situarlo a la cabeza de las naciones (Schökel 1987, 952).

De otro lado, respecto de la persona del profeta Amós, se sabe muy poco, según el texto de Amós (Am. 1:1; 7, 12) que migró hacía Samaria para profetizar en contra del rey de Israel. Por ello, según expresa el texto bíblico, el sacerdote Amasias, escandalizado de que Amós dirigiera sus ataques al rey Jeroboam y anunciara el desierto del pueblo, lo denuncia, le ordena callarse y lo expulsa de Israel (7: 10- 13) (Schökel 1980, 955).

2. 2. Los oráculos de Amós

El libro de Amós se identifica con la profecía, porque su contenido conserva algunas características propias de este género literario, como la critica al tema de la elección, la proclama de oráculos contra las naciones y pueblos, incluyendo a Judá e Israel, la independencia frente a los intereses de la política de los soberanos y de las clases dirigentes, y por la pertinencia y ubicación histórica de su mensaje. Pero, precisa señalar que el interés principal de este

trabajo no está centrado en explicar las características del género profético sino en los seis oráculos de Amós a las naciones vecinas de Israel, a los cuales hemos elegido para nuestro análisis, básicamente por sus particularidades respecto a los oráculos de otros libros proféticos.

La primera de estas particularidades o diferencias reside en la inclusión en la serie de oráculos a Judá e Israel, lo que los ubica en el mismo nivel que las demás naciones como sujetos de juicio ante Yahvé. Incluso, se anuncia que estos dos pueblos serán juzgados con mayor fuerza que las demás naciones porque conocen la ley de Yahvé. Aquí es preciso hacer una diferencia de oráculos: los seis primeros están dirigidos a las naciones (materia de nuestro análisis) y conservan una estructura muy simétrica, muestra que los otros dos son más extensos (en particular el oráculo contra Israel), y difieren en la descripción de los crímenes y castigos.

La segunda particularidad, los oráculos contra las naciones en Amós se vincula al hecho de que las naciones son juzgadas en sus acciones contra la humanidad, y no específicamente por algo que han hecho en contra de Israel. En otros textos proféticos, oráculos contra las naciones -Amon (Jer. 49: 1-6), Babilonia (51: 1:19), Moab (Ez. 25: 8-11) y Tiro (Ez. 26: 1-14), declaran el castigo por motivo de acciones contra las naciones que han atacado a Judá e Israel respectivamente. La preocupación en Amós 1:3-2:3 no radica en los atentados contra Israel o en la alianza concertada con un imperio en contra de Israel, sino por sus acciones inhumanas–excesivamente violentas. No se les juzga en la ley de Yahvé –justicia y rectitud, entre otras– sino por una ley "más universal", que demanda algún nivel de respeto por la vida humana.

Una tercera diferencia se da por la presencia en estos oráculos de la formula "por tres crímenes... por cuatro...", que fuera de Amós solo se encuentra de manera estereotipada en la literatura sapiencial (Prov 30:15-24). En la literatura sapiencial se mencionan como máximo tres, pero generalmente se señala sólo uno o dos crímenes. En efecto, esta fórmula no debe ser

interpretada en forma literal, por cuanto no indica el número de crímenes sino más bien, busca conducirnos a considerar la intensidad de los crímenes cometidos (Meneses 1999, 1035).

2. 3. Ubicación del texto (Amós 1:3 - 2: 3)

Ubicaremos el texto objeto de estudio dentro de la estructura general de todo el libro de Amós, inserto en el marco teológico en el cual se ubica este profeta, con la finalidad de entender las relaciones que tiene el pasaje analizado con el libro en total y el transfondo teológico del profeta.

2. 3. 1. Ubicación estructural del texto

Los seis oráculos dirigidos a las naciones vecinas de Israel, se ubican a partir de Am. 1:3, después de la introducción al libro de Amós, y antes del oráculo contra Judá (2: 4-5). Esta ubicación responde a una estrategia pedagógica del profeta, quien comienza con los crímenes de las naciones y luego en forma inesperada completa esta serie de ocho oráculos con la descripción de los crímenes cometidos por Judá e Israel. La referida serie de seis estrofas se destaca por las sentencias de desgracia dirigidas, tanto a los pueblos extranjeros del entorno, como al mismo Israel, justificados por los crímenes cometidos por las respectivas instancias de poder de los pueblos denunciados (Reimer 1999, 157). La conexión entre los oráculos a las naciones, materia de nuestro análisis, y el resto del libro de Amós se da mediante los oráculos dirigidos a Judá e Israel, por cuanto, son sólo ellos juzgados con la ley de Yahvé sobre la base de la elección de Israel, tema que desarrolla el resto del libro.

2. 3. 2 Ubicación teológica del texto

El contenido del libro de Amós refleja explícita e implícitamente tres tradiciones teológicas del pueblo de Israel. En primer lugar, aparece la tradición

de la elección del pueblo de Israel, aunque no para ser afirmada por el profeta sino para ser cuestionada y criticada, por cuanto servía para justificar la falsa seguridad del pueblo en su superioridad frente a las demás naciones, dejando de lado las exigencias éticas establecidas en la alianza. Por eso los juicios que vendrán se justifican en el incumplimiento de Israel a las leyes establecidas por Yahvé. Así Gerhard Von Rad lo explica: "La elección de Israel, realizada antiguamente, contiene precisamente la fundamentación del próximo juicio de Yahvé (3: 29)" (Von Rad 2000, 170). Resulta importante no perder de vista que en el trasfondo de este juicio al pueblo de Israel, aparece esta critica al concepto de elección tanto al principio como al final del texto, fundamentalmente en la identificación de Israel con las naciones extranjeras (Am 9:7).

En segundo lugar, en el libro de Amós aparecen varios textos (3: 10; 4: 10; 5: 11-12; 8: 4 - 6), que reclaman la solidaridad con el pobre y el débil. Esa demanda tiene como trasfondo la tradición de la alianza de Yahvé con Israel, como Von Rad lo explica: "Esas ordenaciones se justifican punto por punto, como han mostrado recientes investigaciones, en la tradición del antiguo derecho sacro, especialmente en el libro de la alianza" (Von Rad 2000, 174). En tercer lugar, aparece de manera implícita la tradición del éxodo. Esta se manifiesta en Am 2:10 y 9:7 donde en forma clara se expresa la presencia histórica de Yahvé en el proceso de liberación de Israel, cuya tradición estaba presente en la memoria del pueblo de Israel, a partir de la cual el profeta levanta su crítica al pueblo de Israel, por cuanto su conducta ética negaba la manifestación histórica de Yahvé en el proceso de liberación de Israel, como Albertz dice:

> Los profetas no se quedaron en una crítica meramente social de los atropellos cometidos, sino que encuadraron su protesta en el marco teológico de la actuación histórica de Yahvé como liberador de Israel (Albertz 1999, 312-313).

Por lo tanto, se puede afirmar que el contenido del libro de Amós refleja el intento del profeta de releer las tradiciones que el pueblo de Israel conservaba, a la luz de la historia actual del pueblo de Israel. Como Von Rad explica: "Vemos toda su predicación como un dialogo único, crítico o actualizante, con aquellas tradiciones antiguas que les habían sido dadas de antemano" (Von Rad 2000, 176).

2. 4. Delimitación del texto

La delimitación del texto de Am 1:3 - 2:3 responde a los siguientes criterios:

a) No consideramos para nuestro análisis los dos primeros versículos del primer capítulo como parte de la estructura textual, porque no tiene relación de contenido ni conserva la estructura de los seis oráculos a las naciones. Lo que supondría que fueron colocados posteriormente por algún editor para dar una información básica sobre la persona del profeta.

b) Es tomado en cuenta dentro de la estructura de análisis el oráculo contra Moab del capítulo 2 (2: 1-3), porque además de tener la misma estructura de los oráculos anteriores, se dirige a una nación extranjera vecina de Israel.

c) Se considera la serie de seis oráculos (1:3-2:3) en función de que éstos conservan una estructura textual muy simétrica en cada uno de lo seis y porque son dirigidos a las naciones vecinas de Israel.

d). Omitimos los oráculos contra Judá e Israel, aunque nos referimos a ellos en diversos momentos en el desarrollo del estudio del texto de Amós.

2. 5. El análisis del texto: Am 1: 1 - 2: 3.

Hemos tomado en cuenta en el presente análisis textual la situación histórica en la que tuvo lugar la profecia de Amós y la teología que el pueblo de Israel conservaba como tradición religiosa, con la finalidad de comprender a la luz de su propio contexto el mensaje original del autor. En este proceso de analisis consideramos la estructura del texto, tomando en cuenta sus respectivas partes, así como las relaciones de las mismas, para comprender el mensaje original del autor, cuyos sentidos nos conduzcan en la elaboración de un

planteamiento teológico contextual. Al mismo tiempo, esta investigación se hace tomando en cuenta la sospecha hermenéutica, que debe conducirnos a compreder lo que ocurre detrás del texto y considerar los elementos implícitos, que subyacen en los explícitos. Como señalamos al inicio del presente capítulo, consideraremos la violencia y la resistencia como las claves hermenéuticas que orientarán nuestro análisis textual. La primera de ellas conducirá a resaltar las acciones de violencia presentes en el pasaje y la segunda se utilizará como antítesis de ésta.

2. 5. 1. Oráculos de juicio contra las naciones (1:3-2:3)

El texto en estudio se divide en forma simétrica, en seis partes, cada una de las cuales corresponde a uno de los oráculos de Yahvé contra las naciones vecinas de Israel. Sobre este particular, casi todos los comentaristas concuerdan. La estructura aludida es la siguiente:

Oráculo de Juicio contra Aram (1: 3-5)
Oráculo de Juicio contra Amón (1: 13 -15)
Oráculo de Juicio contra Moab (2:1-3)
Oráculo de Juicio contra Filistea (1: 6- 8)
Oráculo de Juicio contra Tiro (1: 9-10)
Oráculo de Juicio contra Edom (1: 11-12)

Para el análisis de esta serie de oráculos contra las naciones se plantean algunas preguntas con el objetivo de orientar nuestra lectura del texto, cuyos sentidos son los orientadores de la reflexión teológica que realizaremos sobre la situación actual del continente latinoamericano.

La primera pregunta está destinada a explorar la perspectiva del autor o editor de los oráculos contra las naciones; ¿Qué idea o proyecto para Israel y para las naciones se esconde detrás de la narrativa de los oráculos contra las naciones consideradas criminales? La segunda se orienta a develar el carácter de Yahvé y el sentido de los oráculos dirigidos a las naciones, a las cuales Yahvé anuncia castigos por sus acciones. ¿Qué concepción teológica o

intención retórica hay detrás de la revelación de Yahvé como violento? ¿Qué imagen de Yahvé predomina en los seis oráculos contra las naciones? Una tercera pregunta que pudiera orientar a la comprensión del contexto, en el cual, las naciones actuaron violentamente contra de otros pueblos es: ¿En qué circunstancias históricas las naciones vecinas de Israel actuaron violentamente contra otros pueblos? Y por último, una cuarta interrogante tiende a descubrir -frente a las acciones violentas de las naciones vecinas de Israel- el potencial de resistencia que está implícito en el texto, por lo cual nos preguntamos. ¿Qué señales concretas de resistencia surgen en el texto en oposición a la violencia que manifiestan las naciones? Adicionalmente en este análisis se considerará la estructura del pasaje que hemos mencionado anteriormente sin detenernos demasiado en ella. Más bien, aprovecharemos la estructura del texto para relacionar ideas que el mismo texto nos brinda, con el propósito de hacer una síntesis que nos permita responder a las interrogantes planteadas. También es necesario señalar que el pasaje en estudio contiene muchos elementos que en su totalidad muy difícilmente serían abarcados en un trabajo de investigación de carácter específico como el nuestro. Por ello, sólo se resaltarán algunos aspectos del pasaje y otros serán dejados de lado, por ceñirnos a nuestro de tema de investigación.

2. 5. 1. 1. Crímenes contra la vida de los y las galaaditas (1: 3 - 5; 1: 13-15)

Entre el primer oráculo contra Damasco (vs. 3-5) y el cuarto dirigido contra Amón (vs. 13-15), hay una relación temática (violencia) y una relación de contexto (guerra), por cuanto los crímenes por los que se condena a estas naciones son atrocidades que se cometieron en tiempos de guerra y contra un mismo pueblo. Otra relación entre estos dos oráculos surge de la codicia de ampliar territorio que aparece en el texto implícitamente en el caso del oráculo de Damasco y explícitamente en el caso de Amón, “Para ensanchar su territorio” (v.13b). En los dos oráculos en mención aparecen elementos similares describiendo la forma de castigo a las dos naciones que han desatado violencia

contra la región de Galaad. En el oráculo a Damasco en el V. 4 aparece el elemento “fuego”, también reflejado en el V. 14 del oráculo contra Amón. A su vez, en los versículos relacionados con ambos oráculos aparecen tanto la palabra “devorar” como la palabra “palacios”, esta última señalando la dirección específica donde caerá el juicio de Yahvé. Y en el V. 5 del oráculo contra Damasco aparece el calificativo “cautivo”, el mismo que también es utilizado en el V. 15, aunque esta última en plural.

Cuadro 1. Comparación de oráculos

Oráculo contra Damasco (1: 3 – 5)	Oráculo contra Amón (1: 13 – 15)
3 Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de Damasco y por cuatro, seré inflexible! Por haber triturado con trillos de hierro a Galaad, 4 enviaré **fuego a** la casa de Jazae**l**, que devorará los **palacios** de Ben Hadad; 5 romperé el cerrojo de Damasco, extirparé al habitante de Bicat Aven y al que empuña el cetro en Bet Eden; el pueblo de Aram irá **cautivo** a Quir, dice Yahvé.	13 Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de los hijos de Amón y por cuatro, seré inflexible! Por haber reventado a las embarazadas de Galaad, para ensanchar su territorio, 14 prenderé **fuego** a la muralla de Rabá, que devorará sus **palacios**, con el tumulto de un día de combate, con el fragor de un día de huracán; 15 y su rey irá al **cautiverio,** juntamente con sus príncipes, dice Yahvé. (B. J.)

2. 5. 1. 1. 1. Crimen contra los galaaditas (1: 3 – 5)

En el oráculo contra Damasco se menciona a Galaad como una región de Israel situada en transjordania, cerca de Damasco, que fue escenario de duras batallas en repetidas ocasiones. Pero hay que recordar que esta región no era propiamente de Israel sino que había pasado de mano en mano como vasallo de varios pueblos: Siria, Damasco e Israel. Esta región, como el mismo texto da cuenta, fue devastada por la gente de Aram, que en un exceso de crueldad trituraron los cuerpos postrados de los vencidos en guerra, con trillos de hierro. Galaad, fronteriza con Aram, fue conquistada por Israel y tuvo que librar frecuentes guerras con Aram por el predominio de las tierras y por la rivalidad que mantenían por ser pueblos vecinos. En tales conflictos, salió derrotado y por consecuencia, víctima de una cruel violencia. La frase que emplea el profeta para señalar la causa de condena a este pueblo expresa la criminalidad con la cual fueron atacados los galaaditas: "por haber triturado con trillos" (Am 1:4).

Para tener mejor idea de la violencia de Damasco, la nota de pie de la de la Biblia de Jerusalén, refiriéndose a "trillo", nos dice que era un "instrumento utilizado para limpiar el trigo en la era". De ahí surge "la imagen [que] se emplea a menudo para describir la aniquilación del vencido" (Biblia de Jerusalén 1998, 1349). Este tipo de acto se cometía con frecuencia contra los vencidos en tiempos de beligerancia, pues no sólo se los reducía cuantitativamente, sino que los sobrevivientes tenían que soportar fuertes castigos físicos, humillaciones y burlas, que también pueden traducirse en maltratos psicológicos. Al referirse a la crueldad con la que se castigaba a los derrotados en las guerras, Casanova confirma:

> Antes del año ca. 802 a. C. el reino de Damasco (Siria) había subyugado brutalmente a Israel. Los reinados de Jehú (842-815) y J (eh) ocacaz (815-802) fueron especialmente difíciles al respecto. Por ejemplo, 2 reyes 13.3 nos informa que Hazael (842-806) y su hijo Ben-ada (806-770) oprimieron a Israel por largo tiempo, y poco más abajo se nos dice que: "el

rey de Aram (Siria) los aniquilo, convirtiéndolos en polvo cuando se trilla (Ladus)" (Casanova 1993, 96).

2. 5. 1. 1. 2. Crimen contra las galaaditas (1: 13 – 15)

El quinto oráculo, dirigido contra Amón, menciona por segunda vez a Galaad, "por haber reventado a las embarazadas de Galaad" (Am 1:13). Aquí la población aparece como víctima en situaciones de guerra, soportando la crueldad de Amón. En esa zona se percibe que la violencia no se limita únicamente a los varones sino que avanza también hacía las mujeres. Al comparar los dos oráculos que mencionan a Galaad, se puede deducir que la violencia va en una línea progresiva, alcanzando cada vez mayores niveles de crueldad. Según Ravassi, el crimen cruel tiene una intención perversa que atenta de manera directa contra la vida. "Los crueles amonitas, para eliminar de raíz la vida de los galaaditas, abrieron el canal de las mujeres encinta" (Ravassi 1990, 97).

Lo anterior explica que los amonitas tenían el propósito de eliminar por completo a los galaaditas, por cuanto no sólo masacraban a las mujeres sino también a los niños indefensos, arrancándoles del vientre de sus madres. Esta violencia espiralada exhibida durante la guerra nos hace recordar las palabras de Clausewitz, quien dice: "La guerra es un acto de violencia, y no hay límites a la manifestación de esa violencia" (Clausewitz citado por Dabezies 1971, 69). La palabra que usa la Biblia de Jerusalén para describir la violencia ejercida contra las mujeres gaaladitas en estado de gestación es "reventaron", en cambio en otras versiones aparece "rasgar", término más ilustrativo de la crueldad con la cual eran tratadas las mujeres durante las guerras, donde el arma más usada era la espada: "…la espada para degollar, los perros para despedazar, las aves del cielo y las bestias terrestres para devorar y estragar" (Jer 15: 3b). Por ello

Yahvé, que no tolera la crueldad de los amonitas, por boca del profeta declara su castigo: "Prenderé los muros de Rabbá y devoraré sus palacios"

2. 5. 1. 1. 3. Resistencia de las mujeres de Galaad a la muerte

Antes hemos analizado el texto desde el accionar de los amonitas, que desataban toda su crueldad contra los y las galaaditas, sin observar todavía el accionar de las mujeres de Galaad, descrito de manera implícita en el texto. El asesinato de las mujeres embarazadas, es decir, próximas a tener hijos, sugiere que para el pueblo fuerte el embarazo era un acto de resistencia a la pretensión de eliminar a los hombres del pueblo vencido. En consecuencia, el nacimiento se podría considerar como una amenaza de futura venganza contra los vencedores, o peor aún, contra el orden vigente. En el Oriente Antiguo la venganza era una práctica muy frecuente entre pueblos, como la misma Biblia da cuenta; “Porque Edom ha ejecutado su venganza sobre la casa de Judá y se ha hecho gravemente culpable al vengarse de ella” (Ez 25:12b). Al mantenerse viva la probabilidad de venganza, crecía la expectativa de una presumible transformación de la opresión, por lo que los edomitas –señalados en Ez 25 por su apego a esa cruenta tradición- descargaban su violencia sobre las mujeres, únicas con capacidad para reproducir vida. De otra manera, perdería todo su sentido el proyecto amonita de eliminar todo vestigio de vida de los y las gaaladitas, con tal de lograr “ensanchar su territorio”. Asimismo, mientras los recién nacidos del pueblo oprimido constituyen para los opresores un riesgo de represalia y de perdida de territorio en el futuro, y por consiguiente un posible cambio de la situación, para los sometidos, el nacimiento es sinónimo de esperanza de vida y posible liberación.

Ante el temor de que estos sueños se trocaran en realidad, los opresores pusieron en marcha su plan de exterminio, dirigido fundamentalmente hacia los niños, muestra de la disposición de los poderosos a aplicar los métodos más violentos con tal de mantener su poder. La resistencia de las mujeres a la desaparición completa de su pueblo, a través de la procreación de otros seres humanos, constituye en forma categórica una defensa de la

vida, lo que para los opresores significa resistencia a la muerte. Es por eso que las mujeres, consideradas las más vulnerables para la muerte en la guerra, pero también la fuerza para la generación de la vida humana, son elegidas de manera intencional por los amonitas para conseguir sus propósitos. La presumible debilidad de las mujeres para defenderse en ese contexto de guerra lleva a Yahvé a condenar esta violencia espiralada a través de las palabras de Amós y a proyectar una defensa de la vida, similar a lo que hace mediante Jeremías: "Así dice Yahvé: Practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelléis; no hagáis violencia ni derraméis sangre inocente" (Jer 22: 3 B J).

2. 5. 2. Crimen contra los muertos (2:1-3)

Con relación a este punto nos auxiliaremos de los comentarios de otros autores para realizar una exégesis mucho más adecuada del sexto oráculo (2: 1- 3) y del pasaje de Ez 37: 1-14, puesto que ambos pasajes tratan de un elemento común: los huesos. Pero la conexión fundamental entre estos pasajes está en el hecho de que el tema de los “huesos” del oráculo de Amós, que aparece como símbolo de muerte, inexorablemente nos remite a un texto (Ez 37: 1-14) que identifica a éstos con la esperanza y la vida.

2. 5. 2. 1. Los huesos como símbolo de muerte

Aquí analizaremos el oráculo contra Moab acusado por haber cometido el crimen de la calcinación de los huesos del rey Edom con la finalidad de comprender el significado que tenía en el contexto de Amós este hecho aparentemente insignificante para el lector moderno.

1 Así dice Yahvé:
¡Por tres crímenes de Moab y por cuatro,
seré inflexible!
Por haber quemado hasta calcinar los huesos del rey de Edom,
2 enviaré fuego a Moab

que devorará los palacios de Queriyot,
perecerá con estruendo Moab,
con tumulto, al son del cuerno;
3 extirparé de ella al juez,
y con él mataré a todos sus príncipes,
dice Yahvé (Am 2: 1-3 BJ).

En este oráculo se condena a Moab "porque consumió con cal los huesos del rey de Edom". Varios comentaristas coinciden al señalar que los huesos eran sagrados, por eso, cualquier daño representa un acto de profanación. Al respecto el biblista Leahy explica:

> “Los Moabitas profanaron el cadáver de un rey Edom mediante la cremación. Nada se conoce de este hecho. En los tiempos antiguos, semejante indignidad era considerada como un horrible crimen que pedía venganza” (Leahy 1960, 710).

El empleo del término profanar nos indica que los huesos tenían un considerable valor religioso, cultural e histórico en el Antiguo Oriente, razón por la cual, había interés por conservarlos. Por consiguiente, el irrespeto a los huesos constituye un crimen similar a los expuestos en los restantes oráculos, lo que se evidencia en el uso de la palabra hebrea “pesha”, la cual califica de criminal la calcinación de los huesos y nos da la idea de que este acto es rechazado. La calcinación de los huesos revela también la necesidad de los profanadores de exterminar todo cuanto represente un valor religioso, cultural-histórico. Si los huesos no tuvieran valor en este contexto, no habría necesidad de exterminarlos.

Vale señalar que la aplicación de esta práctica a los restos óseos del rey de Edom ocurre en un ambiente de guerra, en el cual los edomitas habían sido derrotados. Por consiguiente, los huesos representan la memoria histórica de una derrota y la violencia con que subyugaron al pueblo de Edom. Pero esto, que simboliza victoria y exterminio para los vencedores, puede conducir a una venganza a los vencidos. Por lo tanto, si la calcinación de los huesos representa un crimen contra la religión, la cultura y la historia de un pueblo, el conservarlos

constituye una muestra de resistencia en defensa de esas tradiciones y expresión del rechazo a la intención exterminadora y absolutista de los poderosos. Como Leahy señala: “En los tiempos antiguos, semejante indignidad era considerada como un horrible crimen que pedía venganza” (Leahy 1960, 710).

En este oráculo se observa también la continuidad de la línea progresiva de violencia iniciada en el primero, que centraba su atención en la criminalidad con relación a los hombres de Galaad, para dar paso luego al asesinato de mujeres hasta llegar a acabar con los niños por nacer de ese pueblo. Pero allí no concluye el curso de una criminalidad que llega a abarcar, incluso, a los restos óseos de las víctimas de este estado de hecho. La calcinación de los huesos humanos prueba la intención de extirpar todo vestigio de la historia de una comunidad, empeñada en preservarlos a modo de resistencia. La violencia ilimitada expresada en la incineración se refleja además en el asesinato de Jezabel (2 Re 9:30-37), cuyo cadáver termina siendo comida de perros y estiércol en el campo. Es decir, no basta con matar, hay que eliminar cualquier rastro de existencia.

2. 5. 2. 2. Los huesos como símbolo de esperanza

El ámbito profético incluye otro pasaje que alude a los “huesos” como saldo de la destrucción de un pueblo La vida que promete Yahvé a los huesos secos en Ez 37: 1- 14, es un mensaje de esperanza a los exiliados en Babilonia, de que algún día regresarán a su tierra -de donde fueron sacados- y podrán continuar la historia de su pueblo. Los huesos, usualmente señal de muerte, representan aquí posibilidades futuras de vida. En este pasaje se ve de manera clara la paradoja entre contrarios dialécticos como la desesperanza y la esperanza. También el sentido de recorrido de la muerte y la vida, que se inicia en los “huesos secos” hasta llegar a tener forma humana con aliento de existencia.

La vida que Yahvé brinda a los huesos secos en Ezequiel nos dirige al Génesis, porque es allí donde aparece por primera vez el creador otorgando vida. Pero mientras en el primer libro de la Biblia se da aliento a lo que ha sido formado del polvo de la tierra, en Ezequiel se da aliento a los restos humanos en estado de descomposición. La diferencia entre ambos pasajes, en cuanto a la materia que Yahvé utilizó para generar vida puede parecer poco importante. Mas resulta válido tomar en consideración que la profecía a la cual nos referimos está dirigida a los israelitas cautivos en Babilonia y sumidos en una profunda desesperanza. Este mensaje encuentra sentido justamente aquí, porque es a través de la imagen de los huesos secos que se orienta al pueblo de Israel a la génesis, para afirmar su fe en el Dios dador de la vida y así alimentar su confianza en la liberación. Los huesos secos son representativos del espíritu de vida. El Espíritu de Yahvé revive lo que murió. Aquellos "huesos secos" que pueden representar muerte, para Dios, son el inicio de la vida y la continuación de la historia de su pueblo. Lo que sin lugar a dudas significa para los exiliados que confían en el creador, una esperanza de retorno a su lugar de origen, donde puedan continuar su vida como pueblo de Dios.

En síntesis, tanto en el caso de la calcinación de los restos del rey Edom como en el caso de los huesos secos que aparece en el texto del profeta Ezequiel, se observa un sentido de resistencia en defensa de la historia. En el primer caso lo hace el mismo pueblo, en el segundo Yahvé, dispuesto a defender la historia de su pueblo. De esta relación se desprende otro sentido. En el primer caso, son los moabitas los que desatan su violencia contra los huesos del rey de Edom, con el propósito de borrar su historia. En cambio en el pasaje del profeta Ezequiel, Dios utiliza los huesos secos para dar vida. Esta relación de contraste ubica a Yahvé como defensor de la vida humana, creador e impulsor de la continuidad de ésta. En cambio, los moabitas ocupan el sitio de la violencia y el exterminio, el lado de la muerte. Pero en el oráculo de Amós: Yahvé no se anuncia como el que puede revivir los huesos del rey de Edom, sino más bien condena la erradicación de la esperanza. A modo de cierre,

diríamos que el Yahvé de los profetas es el defensor de la historia de los pueblos, porque ésta es garantía de continuidad de la especie humana. Y la protege a partir de la condena a la violencia que acarrea la muerte.

2. 5. 3. Crimen contra la convivencia humana (1: 11- 12)

11 Así dice Yahvé:
¡Por tres crímenes de Edom y por cuatro,
seré inflexible!
Por haber perseguido con espada a su hermano,
ahogando toda piedad,
por mantener para siempre su cólera,
y guardar incesante su rencor,
12 enviaré fuego a Temán,
que devorará los palacios de Bosrá (BJ).

En este cuarto oráculo aparece la violencia contra un pueblo, cuya raíz es idéntica a la del que lo reprime. Según Génesis 25-27 Esaú (Edom) y Jacob eran mellizos; los edomitas eran descendientes de Esaú. La raíz del termino hebreo "vientre" (rehem), sugiere el sentimiento que debe unir a quienes han nacido del mismo seno. A través de este oráculo el profeta condena la guerra fraticida “por haber perseguido a espada a su hermano”, ya que rompe las relaciones fraternales entre pueblos de origen común, y por consiguiente, atenta contra la convivencia humana. Al respecto, Dumas señala: “Quizá al que más aísle sea a aquel que la comete. Cometer una violencia es separarse de alguien” (Dumas 1971, 27).

Edom, que es condenado por perseguir a su hermano, se había hecho culpable no sólo por recibir esclavos, sino por su excesiva brutalidad en la guerra. Con relación a ello, también Carrol nos dice: “Los oráculos contra las naciones hablan de la crueldad cruda, la compra y venta de poblaciones al exilio” (Carrol 2004, 23). Hagamos aquí una precisión: este oráculo es el único que hace alusión a un daño cometido contra Israel (por la relación entre hermanos), pero de ninguna manera menciona explícitamente a ese pueblo ni dice que el crimen es mayor por haberlo cometido contra él, ni resalta el carácter especial de Israel. Cada pueblo constituye una cultura. De ello se desprende que

la violencia dirigida contra un pueblo, además de atentar contra la vida de los seres humanos, deviene ataque a sus tradiciones culturales. Al defender una comunidad, Yahvé procura también salvar su cultura del exterminio. Pero ni en este pasaje, ni en todo el texto de Amós, existen elementos para afirmar que Dios desea la supervivencia de una sola cultura. Contrario a ello, Dios habla en nombre de todas las naciones y no en el de una en particular.

Desde esa óptica, los crímenes de Edom se perciben como un atentado a la convivencia fraternal a nivel familiar, comunitario y hasta más allá de las fronteras de Israel. Ese crimen atenta, además, contra la pluralidad cultural. Un elemento muy importante que surge del mismo texto: la convivencia humana no se basa en la adoración de un mismo Dios, dado que hay un vínculo más fundamental, que es la hermandad entre pueblos, por encima de cualquier barrera divisoria. La condena de Amós a los crímenes de esta comunidad contra sus similares de igual origen pone de manifiesto que Yahvé es el defensor de la convivencia fraternal entre los seres humanos, independientemente de la diversidad cultural. Él es quien vela por el respeto de los distintos pueblos a los tratados o acuerdos mutuos, porque esto puede contribuir al sostenimiento de relaciones encaminadas a la preservación de la vida humana y a una mejor convivencia.

2. 5. 4. Crimen contra la libertad (1: 6 - 8; 1: 9 - 10)

Estos oráculos son dirigidos a evitar la opresión, a defender la libertad de los pueblos menos preparados para la guerra. Es precisamente Yahvé quien asume el papel de protector de los más débiles frente a los poderosos.

Cuadro 2. Oráculos contra la esclavitud

Oráculo contra Gaza y Filistea	Oráculo contra Tiro y Fenicia. (1: 9 – 10)

(1: 6 – 8)	
6 Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de Gaza y por cuatro, seré inflexible! Por haber deportado poblaciones enteras, Para entregarlas a Edom, 7 enviaré fuego a la muralla de Gaza, que devorará sus palacios; 8 extirparé al habitante de Asdod y al que empuña el cetro en Ascalón; volveré mi mano contra Ecrón, y perecerá lo que queda de los filisteos, dice el Señor Yahvé.	9 Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de Tiro y por cuatro, seré inflexible! Por haber entregado poblaciones enteras de cautivos a Edom, sin acordarse de la alianza entre hermanos, 10 enviaré fuego a la muralla de Tiro, que devorará sus palacios.

Los oráculos contra Gaza (Filistea) y contra Tiro guardan relación por la condena a los crímenes cometidos y a la coartación de la libertad de pueblos. A las dos naciones se les condena por llevar cautivos a pueblos enteros, "Por haber deportado poblaciones enteras, para entregarlas a Edom" (1:6). También hay que señalar que entre Filistea, Tiro y Edom había una alianza comercial de esclavos, cuyo negocio al parecer les reportaba enormes ganancias. Esto explica la razón por la cual se esclavizaba de manera progresiva a un mayor número de personas y de manera cruel. Pese a que en el texto no queda claro que el profeta condenara al sistema de esclavitud vigente en su época, sí se aprecia la condena a aquellos pueblos que suelen aprovecharse de la debilidad de otros para someterlos, violando sus derechos a la realización de la vida en plena libertad. Leahy confirma este sentido del texto, manifestando que se acusa a "Filistea, de haber cogido a grupos enteros de gentes en tiempo de paz y haberlas vendido a Edom" (Leahy 1960, 704).

En el caso del oráculo de juicio a Tiro (Fenicia), se condena a este pueblo por "haber practicado el comercio de esclavos con Edom, un pecado agravado con el crimen de perfidia" (Leahy 1960, 708). Mas no debemos perder de vista

que los tirios no son juzgados en base a las leyes israelitas, sino por las leyes comprendidas en las “alianzas”, que ellos quebrantaron. Yahvé condena el irrespeto a lo pactado, indiferentemente de quién o quienes incurrieron en ese pecado. Porque la justicia de Dios no es excluyente sino incluyente. Así Leahy lo sugiere, refiriéndose de modo exclusivo a Tiro: “Puesto que no hay nada en el contexto que sugiera que los cautivos entregados a Edom fuesen israelitas, parece que la “alianza de hermanos” que los tirios habían olvidado era una alianza formada con otras ciudades fenicias” (Leahy 1960, 709). Entonces, lo que se califica como crimen es la opresión y la perfidia.

Aunque el Yahvé de Amós no condena la esclavitud, sino la forma cruel en la cual se practica, cabe precisar que esta concepción obedece al contexto en el que se desenvuelve Amós y de ninguna manera da lugar a una justificación de la opresión. En el mismo libro de Amós, también se percibe la condena de Yahvé a la “violencia”[1] opresiva, en la cual incurren los israelitas: “No saben obrar con rectitud –oráculo de Yahvé – los que amontonan violencia y rapiña en sus palacios” (Am 3:10), y en 5: 12: “Pues conozco vuestras muchas rebeldías y vuestros graves pecados, opresores del justo, que aceptáis soborno y atropelláis a los pobres” (Am 5:12). Esta acusación va dirigida contra aquellos que oprimen reduciendo a la pobreza a sus semejantes. En ambos tipos de violencia hay una condena de parte de Yahvé. En el caso de los oráculos contra Gaza, Filistea, Tiro y fenicia, por la crueldad física con que son tratados los esclavos, y en las acusaciones contra Israel, por la manipulación de las leyes y otras formas injustas que emplean algunos para reducir a esa condición a sus semejantes. Así mismo, si en el primer caso se constata de manera explícita una ruptura de las relaciones fraternales, en el segundo, evaluando con otros criterios, este hecho se repite, por cuanto niega a su hermano la solidaridad en el hambre y la pobreza.

En consecuencia, así como la manifestación histórica de Yahvé en los procesos de liberación de los pueblos pone a todas las naciones en la condición

de libertad- “¿No son vosotros para mí como hijos de Cusitas, oh hijos de Israel? – Oráculo de Yahvé - ¿No hice subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteo de Caftor y a los Arameos de Quir?” (Am 9: 7)- también por la violación de la libertad, pone en la misma condición de juicio a los pueblos y naciones. Por tanto, el Yahvé de Amós que condena la opresión a lo largo de la historia, puede intervenir en otros momentos o épocas para librar a los oprimidos como antes, aunque para ello tenga que emplear la violencia contra los opresores. También en este lugar Amós, profeta de Yahvé, que al parecer conocía bien estos tratados o derechos internacionales, exige el respeto a los mismos para garantizar la convivencia entre pueblos fronterizos, "Insiste en el hecho de que las naciones, al hostigarse mutuamente violan un aceptado *ius gentium* o la ley internacional; se revelan contra Yahvé el Señor de la historia" (Meneses 1999, 1035). Aquí se evidencia que Yahvé es el Dios de las naciones, porque su preocupación por el bienestar humano rebasa las fronteras de Israel. Así como se ha revelado en la historia de su pueblo, Yahvé actúa de manera similar con respecto a otros y los libera de la dominación a que están sometidos. Avdb – Jmer así lo afirma:

> Amós predica una visión universalista de la historia. Yahvé, el Dios de Israel, también se ocupa de las demás naciones…Él guía su historia y esos pueblos le pertenecen (9, 7). Aunque no conozcan la ley inscrita en la conciencia de cada hombre Yahvé es Señor y juez de todas las naciones (1, 3-2, 3) (Avdb 1993, 66).

Además, cuando condena a las naciones criminales, Yahvé lo hace para salvaguardar el bienestar común de todas las naciones. Según el texto, su intervención se justifica por los crímenes que han cometido algunas de ellas y no en su supuesto carácter violento. Resulta válido señalar que en estos dos oráculos (contra Gaza y contra Tiro), igual que en los otros cuatro dirigidos a las naciones vecinas de Israel, los castigos de Yahvé van contra quienes gobiernan ciudades, palacios, y comunidades en detrimento de los dominados. De ello se infiere que la condena de Amós a Tiro y Filistea por los crímenes cometidos se

basa en las leyes que ellos mismos habían aceptado y luego quebrantado. Yahvé aparece entonces en su carácter liberador y después asume su universalidad, al defender a las víctimas de los poderosos.

Conclusiones

Al analizar estos textos, percibimos una línea progresiva de violencia, que va desde el ataque a los varones, las mujeres y los niños, hasta el irrespeto a las tradiciones, lo cual da prueba de la criminalidad sin límites prevaleciente en ese ámbito. Esta se refleja también en la venganza constante que practican los pueblos del Antiguo Oriente.

Las mujeres de Galaad, mencionadas en los oráculos, expresan una resistencia a la muerte a través de su capacidad reproductora de nuevas vidas y su vulnerabilidad, intensificada en un ambiente de guerra, pasa desapercibida al emplear esa aptitud. De lo anterior se desprende que el propósito principal del profeta, al representar la resistencia mediante las vulnerables embarazadas y los huesos- es avergonzar a quienes teniendo todas las posibilidades de enfrentar la violencia, no lo hacen, porque su interés está centrado en conservar un status quo. La tarea de los grandes, según el profeta, ha sido asumida por los más débiles, que llevados por su conciencia de vida y de justicia, enfrentan la opresión hasta la muerte.

A esta resistencia en favor de la vida se suma la del pueblo -que defiende su religión, su cultura y su historia- contra toda estrategia exterminadora y de dominación. Pero, junto al pueblo que se resiste, aparece Yahvé, quien toma partido por la vida y la identidad. Mediante las claves, “violencia” y “resistencia”, en el texto en cuestión no se aprecian elementos para justificar o legitimar la exclusión de ninguna índole. Muy por el contrario, Yahvé se presenta a nivel universal como defensor de las naciones y de interrelación pacífica. En Am 1:3-2:3, Yahvé condena la opresión de naciones enteras, lo que supone una defensa

a la libertad, complementada con la manifestación histórica de Dios en los procesos de liberación referida en otros pasajes del mismo libro.

En la teología del profeta, según la cual la vida surge y se da plenamente a partir de la manifestación histórica de Yahvé en los procesos de liberación, aparecen entrecruzados estos dos caracteres de Dios: liberador y defensor. La defensa de la vida humana- parece decirnos el profeta- pasa inevitablemente por el respeto a la convivencia fraternal y a los tratados entre las naciones. El punto de partida para esa paz no resulta de la adoración a un mismo dios o a dioses distintos, sino de la hermandad de todos los pueblos, superando cualquier barrera divisoria. La resistencia a la muerte, que se constituye en defensa de la vida, proyecta en el lector la aplicación de una ética diferente de aquella que ha llevado a las naciones a la criminalidad. Se trata de una ética de libertad y de vida que Yahvé demanda, preferentemente a Israel por ser el pueblo elegido, y también a sus vecinos para garantizar una convivencia fraternal. El pasaje en estudio, que muestra a un dios que actúa en la historia de manera violenta, debe ser interpretado siguiendo la concepción yavhista del profeta, quien defiende que Yahvé interviene de manera dinámica en la historia. Pero de ningún modo, la violencia de Yahvé presente en el texto, justifica acciones humanas de esa naturaleza por cuanto responde a un contexto, teología y propósito, determinados. Una sana interpretación del pasaje estudiado deja a la luz que Amós trata de hacer ver que la intervención histórica de Yahvé tiene un propósito específico: frenar la violencia de los pueblos, por lo que de ningún modo, debe ser interpretado con el objetivo de legitimar actos de esa naturaleza.

De otro lado, en el contexto de Amós se evidencia una violencia estructural, tanto al interior del mismo pueblo de Israel, donde existian mecanismos perversos que permitían la explotación de los ricos a los pobres, como a nivel internacional, por cuanto las naciones poderosas, valiéndose de sus fuerzas militares, se aprovechaban para oprimir a las débiles. Este tipo de violencia y otras que aparecen en el libro de Amós, por cuanto

atentan contra la vida humana, desde la perspectiva ética del principio universal, es iletigima.

Sugerimos que existe una relación entre la perspectiva ética del principio universal de Enrique Dussel y la crítica profetica de Amós. Ambas cuestionan a los sistemas de violencia estructural sobre la base de la defensa de la vida de los seres humanos, tema que será desarrollado en detalle en nuestro tercer capitulo.

CAPÍTULO 3

ILEGITIMACIÓN A LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL

Introducción

En el presente capítulo estableceremos una relación entre el contexto latinoamericano actual y aquel en el cual surgió el libro de Amós para identificar, a partir del análisis de ese texto, las posibles implicaciones ético-teológicas del mensaje Amós en la contemporaneidad de esta área del hemisferio occidental. Pese a las muchas similitudes que pudieran establecerse de uno a otro ámbito, cabe distinguir algunas diferencias, sobre todo en cuanto a causas y orígenes de la situación de violencia existente en ambos casos.

Interesados en hallar nuevos horizontes de liberación, lo cual implica un compromiso con el proceso de defensa de la vida y de los derechos fundamentales que garantizan el bienestar común, orientaremos nuestro análisis desde la visión de los pobres y oprimidos de esta región del llamado "Tercer Mundo". Al tomar como base ese eje temático, trataremos de demostrar la ilegitimidad del modelo capitalista neoliberal. También sirve de punto de partida para nuestra evaluación la tesis de que, tanto la perspectiva teológica de vida que surge a partir de la lectura del mensaje de Amós, como el "principio universal de toda ética" de Enrique Dussel, pueden impulsar en esta área menos favorecida sociopolítica y económicamente el proceso de búsqueda de alternativas conducentes a una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza.

3. 1. Defensa de la Vida a partir de Amós

La condena a la criminalidad de las estructuras y de unos seres humanos contra otros constituye el meollo del mensaje de Amós, que cobra vigencia en esta parte del mundo. Ante el afianzamiento del sistema de muerte promovido desde los principales centros de poder, se hace cada vez más complejo el

panorama latinoamericano y ello nos obliga a elaborar una crítica conciente a estos mecanismos.

3. 1.1. El sistema de muerte

En el contexto de Amós aparece el valor de la vida humana de los y las débiles (galaaditas) subordinado al interés de extensión de tierra del pueblo de Damasco y de Amón, motivo por el cual se llegó al extremo de matar hasta a las mujeres embarazadas (Am 1:13). Entonces la violencia en este ámbito no tiene un fin en sí misma sino que es el medio que los poderosos emplean para extender sus territorios, valiéndose, desde luego, de su alta capacidad bélica, en relación a otros pueblos débiles. Por otro lado, como el mismo profeta Amós lo confirma, al interior de Israel había ricos y terratenientes frente a una gran cantidad de pobres. Estas desigualdades sociales son motivo de preocupación de los profetas, sobre todo porque esta realidad expresa un alejamiento de Israel del Dios de la alianza que exige solidaridad con el pobre. Como Rainer Albertz, respecto de la actitud de los ricos y terratenientes, señala: “Lo que les importaba realmente no era una imposición de sus intereses particulares, sino la supervivencia de su pueblo. Y esa supervivencia era, precisamente lo que veían peligrar en las condiciones críticas del momento” (Albertz 1995, 308). El menosprecio a la vida humana por parte de los pueblos de entonces, en particular de Amón, cobra actualidad en las estructuras y sistemas de las clases dirigentes de los países poderosos hacia los millones de seres humanos que son sacrificados día a día en el mundo entero en función de la incesante acumulación de capitales. Hinkelammert trata de ejemplificar lo expuesto al referirse al desmedido interés de estos sectores por el resultado de la bolsa, en detrimento de la atención hacia la miseria que padecen tantas personas:

> El capitalismo de casino no toma en cuenta ni lo que pasa con la gente ni con la naturaleza. Tiene un solo criterio que impone a sangre y fuego: los índices de la bolsa. Si la guerra del Golfo fue un éxito o no, la respuesta la da a bola: la bolsa subió, por tanto fue una buena acción (Hinkelammert 2003, 152).

Este es un problema ético, por cuanto la muerte acecha a poblaciones enteras, como resultado del hambre, mientras aumentan los niveles de vida de los poderosos. La acumulación de riqueza en la época de la "macdonalización del pensamiento", al decir del escritor uruguayo Eduardo Galeano- en alusión a la globalización de los procesos productivos y económicos en general, pero también de los patrones de conducta al estilo del *american way of life*- reafirma la existencia de unos pocos y niega las más elementales condiciones de sobrevivencia a más de la mitad de la población mundial. "[L]a afirmación de los valores del 'sistema establecido' o el proyecto de buena vida 'de los poderosos' es negación o mala vida para los pobres" (Dussel 1998, 310). Richard y Ellacuría coinciden con el filósofo argentino-mexicano al expresar que cuando se rechaza la ética en perspectiva de vida, se amenaza de manera directa la existencia humana y se crea el caldo de cultivo en el cual se reproduce la violencia (Richard y Ellacuría 1993).

3. 1. 2. Resistencia a la muerte

Tanto en el ámbito de Amós como en el ámbito actual latinoamericano, se hace evidente la mediación de la violencia para obtener mayor lucro, desde luego, con sus diferencias de forma en cada caso. En ese sentido, no importa sacrificar cuantas vidas, con tal de conseguir mayores riquezas económicas. No obstante, debemos tener en cuenta que la subvaloración de la vida humana, constituye un rechazo al Yahvé de Amós, defensor de la vida, y un menosprecio a la vida misma del ser humano, cuya producción y reproducción tiene implicaciones éticas.

Esta forma de racionalizar la vida humana ha encontrado en el discurso de la "teología de la prosperidad" su mejor aliado, por cuanto éste justifica religiosamente la libre competencia y la liberalización de los mercados nacionales, dejando de lado toda consideración sobre el valor de la vida humana.

Para contrarrestar la subvaloración de la vida humana en el discurso y en la práctica, la ética crítica parte de la existencia de víctimas como un "hecho empírico" mediante el cual se detecta la imposibilidad de producción, reproducción y desarrollo de vida concreta en comunidad de los seres humanos. En efecto, esta imposibilidad constituye una negación de la vida a las víctimas de la dictadura capitalista neoliberal que se traduce en muerte, porque este sistema, al impedirles el acceso a los medios para satisfacer sus necesidades básicas, les niega su corporalidad y su realidad objetiva como sujetos humanos, justificada en la libre competencia de mercado. Pero la muerte de las víctimas, desde la positividad del criterio de verdad y del principio ético material de producción y reproducción de la vida del sujeto ético, es enjuiciada como negatividad y, por consiguiente, se plantea que nada tiene más valor que la vida humana. A ésta tienen que estar supeditadas las normas, leyes, instituciones y estructuras, cualquiera que sea su función u orientación dentro de la sociedad. Como Dussel explica:

> La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual. La vida humana es el modo de ser realidad (Dussel 1998, 129).

En base a lo expresado se llega a afirmar, que quien actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar auto responsablemente la vida concreta, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica, que se comparte pulsional y solidariamente, teniendo como referencia última a toda la humanidad. Por otra parte, desde la generación de nuevas vidas a través de las mujeres galaaditas en Amós, la revificación de los huesos secos en Ezequiel, y desde los mismos oráculos que enjuician la violencia a las naciones, e inclusive a Israel, se postula por un Yahvé que además de condenar la muerte, es defensor de la vida humana. La crítica de Amós desde su fe en el Yahvé defensor de la vida lo lleva a plantear un enjuciamiento a todo tipo violencia que

genera muerte, mediante los oráculos a las naciones criminales, y esto independientemente que sea el pueblo de Israel el agraviado, porque son crímenes contra la humanidad. Israel está dentro de la serie de oráculos que condenan la violencia, por cuanto mantiene desigualdades sociales, conducentes a la muerte de los considerados débiles, cuya causa no es la escasez de alimentos y de bienes sino de la injusticia social que Yahvé condena.

La muerte por asesinato en la Biblia, en cualquier de sus formas, constituye pecado, más aun cuando la vida está supeditada a los intereses individuales, lo cual, no sólo desvirtúa la existencia humana, sino que también constituye un hecho de negación tácita al Dios de la vida. Pero hay que tener en cuenta que aquí estamos hablando de la vida humana desde la perspectiva material, desde la corporalidad y la realidad objetiva del sujeto humano, sin abandonar, claro está, la parte racional y sensitiva de éste. En relación a la vida humana, Vidal señala:

> El concepto ético de la vida humana abarca mucho más que el mero vivir biológico. El vivir que es merecedor de preferencia axiológica es el que se extiende desde la subsistencia fáctica hasta la plena 'calidad de vida humana' (Vidal 1989, 132).

Esta concepción implica que el sujeto humano viviente, lo es en tanto puede satisfacer sus necesidades, desde las más básicas hasta las que tienen que ver con el goce y el placer. En ese sentido, desde la perspectiva teológica se enjuicia a toda situación de pobreza como pecado, por cuanto ésta deviene de una injusta distribución de la riqueza, que hace ricos a unos y a otros condena por hambre a la muerte. En sintonía a lo referido Gustavo Gutiérrez señala:

> La carencia de lo necesario para vivir como seres humanos es contraria a la voluntad de Dios que nos revela Jesús. Afirmar la fe implica rechazar una situación inhumana; a su vez ésta da contenido y urgencia a la proclamación del Dios de la vida (Gutiérrez 1994, 12).

El enjuiciamiento del Yahvé de Amós a la violencia de las naciones, inclusive a Israel, supone implícitamente una defensa de la vida humana, que se afirma no sólo en el discurso ético–critico del profeta, sino también en las muestras de los signos de resistencia a los designos de muerte presentes en el mismo texto.

Lo referido nos conduce a señalar que la concepción yahvista de Amós es la de un Dios defensor de la vida, cuya fe en él supone una ética que apunta a salvaguardar la misma, muy al contrario de aquella imagen de Yahvé como un Dios violento, cuya fe en él justificaría todo acto de violencia en perjuicio de la vida humana. En consecuencia, podemos afirmar que la fe en el Dios de Amós en nuestro continente latinoamericano implica una defensa de la vida a partir de la defensa de la vida de las víctimas del sistema capitalista en su versión neoliberal, que genera a diario miles de muertes. Esta defensa de la vida y de la historia, siguiendo el ejemplo de las mujeres galaaditas y de los edomitas, impone un compromiso de resistencia a este sistema, como muestra de rechazo y de necesidad de cambio de la realidad actual. Muy a tono con esta postura, el teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez asegura que “luchamos por esta vida contra la muerte. Esta es la opción fundamental, ella se da en un proceso” (Gutiérrez 1994, 12). En suma, el panorama actual de los países de esta región, visto a través del prisma de tales enseñanzas, obliga a aceptar que la defensa de la vida ilegitima al modelo capitalista neoliberal vigente. La cual, desde la perspectiva ética crítica, obliga a una resistencia en busca de la transformación de la situación actual. Aunque en nuestra realidad, como en el ámbito de Amós, hay signos visibles de resistencia, que desde la fe en el Yahvé

de Amós la comunidad cristiana debe acompañar, y en todo caso contribuir para la generación de procesos conducentes a la búsqueda de un mundo en el que el ser humano tenga la posibilidad de producir y reproducir la vida en comunidad.

3. 2. Rechazo a la exclusión a partir de Amós

Mediante una lectura del contexto en el que surge la crítica del profeta Amós a los diferentes tipos de violencia, intentaremos explicitar el enjuiciamiento al sistema de exclusión prevaleciente en la época. Junto a este enjuiciamiento teológico, plantearemos una crítica ética al modelo capitalista neoliberal, también excluyente, por cuanto deja cada día a un mayor número de la población del continente latinoamericano fuera de la dinámica económica.

3. 2. 1. El sistema de exclusión

Los oráculos en Amós muestran, por una parte, a naciones poderosas que mediante sus fuerzas bélicas sometían a pueblos débiles para apropiarse de sus tierras de cultivo, "para ensanchar sus tierras" (Am 1: 13). Pero este problema no era ajeno a los israelitas, puesto que los latifundistas de este pueblo para expandir sus tierras inclinaban las leyes a favor de sus intereses, valiéndose de su poder político y económico. Respecto a este segundo grupo, Albertz señala:

> Lo que más se ataca es la desenfrenada expansión económica de los latifundistas, que amontonan campos y campos, hasta convertirse en los únicos terratenientes del país (Is 5, 8), y su desmedida codicia de tierras, que expulsa a los campesinos y a sus familias de sus posesiones hereditarias (Am 8,4; Miq 2,9s.) y deroga el "derecho del suelo", tradicional en Israel: "Un varón con sus casas, un hombre con su heredad" (Miq 2,2) (Albertz 1995, 309).

En ambos casos se denota el afán de los fuertes de monopolizar el control económico, y en el caso específico de las naciones, construir una hegemonía sobre los pueblos vecinos. Este apoderamiento de la tierra de cultivo arrastró consecuencias nefastas para los débiles, porque al quitarles este bien, condición básica para la existencia, se les negó la posibilidad de producir y reproducir la vida. Algo similar ocurre en nuestro tiempo, en el cual las clases dirigentes de los llamados centros de poder, como Estados Unidos, Japón y la Unión Europea, pugnan por concentrar en sus manos la centralización de capitales y lo hacen a través de las grandes corporaciones en las que a veces participan como socios

estratégicos algunos agentes económicos de Latinoamérica. David Korten, mediante el señalamiento de algunas cifras, explica este proceso:

> Las principales 500 industrias del mundo, que emplean sólo al 0,05 del 1% de la población mundial, controlan el 25% de la producción económica del mundo. Los activos combinados de los cincuenta bancos comerciales y compañías financieras más grandes del mundo suman cerca del 60% de un capital productivo existente de US$20 trillones según estimados de The Economist (Korten 1998, 237).

Pero valdría la pena considerar que las transnacionales, al aliarse con los empresarios de los países del "Tercer Mundo", y específicamente de nuestro continente, no lo hacen con la finalidad de hacer crecer los capitales en los estados regionales sino con el propósito de conseguir mayores beneficios lucrativos para sí. Como Korten explica:

> Claramente, la tendencia global es una mayor concentración del control de mercados y activos productivos en manos de unas cuantas compañías que hacen un aporte minúsculo al empleo mundial. Las mega-empresas están eliminando personas, pero no el control sobre el dinero, los mercados o la tecnología (Korten 1998, 237-238).

Los más beneficiados con este tipo relaciones son los países que centralizan los capitales del orbe, porque los principales accionistas o dueños de capitales en esas corporaciones transnacionales son originarios de estos, y además, porque los depósitos de sus ganancias obtenidas de los flujos comerciales, siempre lo hacen en los grandes bancos de los territorios con gran capacidad financiera. Como Alonso señala: "estamos ante un rasgo estructural, un nuevo eslabón en el proceso de concentración y centralización del capital" (Alonso 2004, 5). La transferencia de capitales hacia los poderosos centros económicos del mundo surte efecto sobre las economías de los países menos desarrollados, porque estos pierden su capacidad de inversión interna que posibilitaría el crecimiento de sus economías locales.

Lo antes expuesto no implica que defendamos la tesis neoliberal, según la cual las inversiones privadas, nacionales o extranjeras, son las únicas vías para el desarrollo de la economía de los países tercermundistas. Más bien, lo que debemos precisar es cómo suceden las relaciones de intercambio hoy: el enriquecimiento de algunos países se logra con el empobrecimiento de otros. También la misma realidad demuestra que, aunque en algunos casos se han dado las inversiones esperadas, éstas no han tenido el impacto beneficioso esperado en relación a la disminución de la pobreza. Muy por el contrario, los índices de ésta en la población de los países tercermundistas se ha incrementado de manera notable, dejando fuera de la dinámica económica del sistema capitalista a un porcentaje mayor de seres humanos. Al respecto el informe de CEPAL señala:

> En el 2002, el 44% de la población, es decir 221 millones de personas vivían en condiciones de pobreza, en tanto que 97 millones, cifra correspondiente al 19,4% de los habitantes de la región, vivían en la pobreza extrema o indigencia. Entre 1999 y 2002, el proceso de superación no mostró avances significativos. De hecho en ese período la taza de pobreza aumentó 0, 2 puntos. En términos absolutos, el número de pobres se vió incrementado en cerca de 10 millones de personas, de las cuales 8 millones correspondieron a personas en condiciones de extrema pobreza (CEPAL 2004, 55-56).

Esta situación latinoamericana ha conducido a la formación de dos grupos sociales, conforme a las condiciones socioeconómicas de cada uno de ellos, como Richard y Ellacuría explican:

> En cada país empiezan a yuxtaponerse dos naciones: la de los incluidos y la de los excluidos. Existe la nación oficial: organizada, integrada, conducida, financiada, en proceso de desarrollo y, por otro lado, la nación no-oficial o informal: desorganizada, desintegrada, sumergida en la violencia y en el caos (Richard y Ellacuría 1992,1035).

En esta era de la globalización del mercado, los agentes económicos son los que programan las estrategias comerciales, siempre encaminadas a obtener

la máxima ganancia con sus acciones. Para lograr este objetivo cualquier medio es válido, porque su mayor interés está centrado en la acumulación de los capitales. Korten al respecto dice:

> Cada vez más, lo que define las agendas normativas de los estados y de los organismos internacionales es el interés empresarial y no el interés humano, a pesar de que esta realidad y sus repercusiones han pasado en gran medida desapercibidas y sin cuestionamiento alguno (Korten 1998, 46).

Dentro de esta lógica, la población sin posibilidades de participar de esos intríngulis por falta de recursos es considerada descartable, sólo quien puede contar con posibilidades de acceso al mercado de consumo es tenido en cuenta. Al respecto Hinkelammert señala:

> Las cosas se transforman en sujetos y los sujetos en cosas. Las mercaderías, el dinero, el capital, el mercado, la tecnología, actúan como sujetos (se fetichizan, se subjetivizan) y los sujetos humanos se transforman en cosas. La consecuencia es la cosificación y aplastamiento del sujeto humano (Hinkelammert y otros 2001, 8).

En esta manera de racionalizar subyace la idea de que el valor de unos individuos está por encima del que tienen otros seres humanos, por el simple hecho de tener las condiciones económicas que les permiten participar de esa dinámica. Germán Gutiérrez, respecto del valor de la vida de los pobres en una sociedad de exclusión, considera:

> Valen más unas vidas que otras, y hay vidas que no valen. Así, la reproducción de la vida humana no es el criterio de valorización y de estructuración de un sistema de valores, sino al contrario, el sistema es el criterio de valorización de la vida humana. Así, se convierte a la vida humana – fundante--, en fundada y determinada por el sistema (Gutiérrez 2001, 199).

3. 2. 2. Rechazo a la exclusión

En el punto anterior hemos disertado sobre la existencia de estructuras de dominación y excluyentes, tanto en el ámbito de Amós como en el de hoy latinoamericano, cuya situación no sólo es enjuiciada a partir del "principio universal de toda ética", sino también por el profeta Amós desde su concepción yahvista de fe. En lo concerniente a la perspectiva ética, partimos de la alteridad, del otro que es víctima, dominado y excluido del proceso económico capitalista, en contra de la posición de la economía de mercado, para la cual todo está supeditado a la acumulación de capitales, inclusive la misma vida humana. Esta partida supone un reconocimiento del otro como sujeto que el sistema económico capitalista neoliberal niega. El reconocerlo como tal me conduce a una proximidad, un contacto, ponerme cara a cara, no para anularlo o subsumirlo sino para verlo como libre, autónomo y distinto, y con particularidad propia, la cual antecede a la crítica y a la argumentación. Este reconocimiento también implica una responsabilidad por el excluido que me obliga a solidarizarme, puesto que éste tiene corporalidad, es realidad objetiva, que tiene exigencias propias no cumplidas por el sistema dominante en la reproducción de la vida. Sin embargo, en esta perspectiva ética crítica se descubre la negatividad de la víctima como víctima, que desde la positividad de la corporalidad, de la materialidad del sujeto humano se "juzga" a la existencia de la víctima como no-verdad del sistema que la produce. Al respecto el mismo Dussel explica:

> El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la *imposibilidad de reproducir vida de la víctima*. Este aspecto material-negativo que afecta a al víctima se refleja, gracias a la conciencia crítica, sobre el sistema (norma, acción, institución, etc.) y lo "juzga" desde su resultado (la víctima) como no-verdad, ya que origina una negatividad (Dussel 1998, 371; cursiva en el original).

El enjuiciar al excluido del sistema capitalista en su versión neoliberal como negatividad, posibilita verlo desde la positividad como sujeto viviente con posibilidad de producir y reproducir vida en comunidad. Esta subversión del mal, desde luego, pasa por un proceso de liberación, a partir de una transformación

de las estructuras economicas que generan exclusión. De otro lado, aqui cabe recordar la identificación del profeta Amós con débiles y excluidos, materia de su crítica y enjuiciamiento no sólo a las naciones interesadas en mantener su posición como centro de poder económico, sino también a la irresponsabilidad del pueblo de Israel con respecto a las víctimas de esos poderes económicos. En nuestro contexto actual, muy a tono con esta preocupación profética, el teólogo Pablo Richard señala:

> Las dos fallas del actual sistema de mercado en su racionalidad neo-liberal son la exclusión humana y la destrucción de la naturaleza. Estas fallas nos urgen a radicalizar nuestra opción preferencial por el pobre como una opción por el excluido y una opción por una sociedad alternativa donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza (Richard 2004, 36).

A esa crítica profética se añade el cuestionamiento a la creencia del pueblo de Israel, de que es el único que tiene relación directa con Yahvé. Esto supondría una exclusividad ante Dios, independientemente de su conducta con relación a los pobres y débiles de entonces. Al respecto, Cook comenta: “Amós critica fuertemente la pretensión de Israel de ser la única nación que tiene una relación con Dios, de ser privilegiada. Esta crítica desafía su concepto de ser el único pueblo frente a un único Dios” (Cook 2003, 41).

La relativización de la posición exclusivista de los israelitas supone una ruptura de este esquema tradicional y al mismo tiempo una propuesta de la igualdad en lo que respecta al derecho a la vida de todas las naciones. Pero ésta va más allá de la simple afirmación discursiva, porque en su contenido hay implicaciones éticas de relaciones más justas con los menos favorecidos por el sistema de producción vigente. Estas demandas también son válidas en la coyuntura actual puesto que la igualdad de todos en lo relacionado al derecho a la vida ante Yahvé supone relaciones económicas, políticas y culturales más justas. En nuestros días los vínculos socioeconómicos y políticos prevalecientes entre todos los pueblos del mundo, desarrollados y no, se distinguen por el sostenimiento de desigualdades, que impiden el progreso y, por consiguiente, la

superación de la pobreza de regiones como la nuestra. Con la amenaza que se cierne, incluso, sobre la especie humana, de continuar este sistema de relaciones de producción e intercambio, el mensaje del profeta cobra relevancia mayor. La fe en el Yahvé de Amós reclama a gritos a los sectores gobernantes de los países poderosos y a todos los agentes económicos involucrados en la práctica del modelo capitalista neoliberal, acciones inclusivas, orientadas a la construcción de una sociedad más justa y humana. Muy a tono a esta posición, Hinkelammert señala:

> Esta ética que surge desde los excluidos proyecta un modelo de sociedad diferente a la sociedad de oscuridad y de silencio de la otra historia; una sociedad comunitaria en la cual, quepan todos. Esto significa derecho de todos a tierra, trabajo, salud, vivienda, educación, participación, medio ambiente, descanso y fiesta (Hinkelammert y otros 2001, 7).

El supuesto privilegio de Israel, como pueblo elegido, se cuestiona en el recuento que realiza Amós sobre la actuación de Yahvé frente a procesos históricos de liberación de otros pueblos oprimidos. Eso demuestra que Dios no sólo actúa en defensa de los israelitas o de sus “preferidos”, sino que lo hace a favor de todos, pero en especial, de los pueblos más débiles. Por esa razón, Yahvé ya no es sólo Dios de Israel sino que en adelante es el Dios Universal o de las Naciones. Con este apelativo, mucho más inclusivo, Yahvé se torna Dios de las relaciones igualitarias entre los israelitas y entre estos y las demás naciones, ajeno a toda discriminación cultural, racial, económica, política, social o de otro tipo.

El Yahvé de Amós rechaza todo tipo de marginación porque establece una diferenciación que se traduce en una supeditación de los que no acumulan riquezas, cada día son despojados de las más elementales condiciones de sobrevivencia a los que concentran de manera progresiva todo el caudal producido por los anteriores. La idea de que Israel es el único elegido por Yahvé justificaba una superioridad religiosa y étnica frente a los otros pueblos, razón

por la cual éste se sentía con el derecho de someter a otros, incluso haciendo uso de la violencia. En la actualidad, esta postura es asumida por el gobierno de los Estados Unidos de América, encabezado por George W. Bush, quien procura explicar esa política belicista esgrimiendo la necesidad de garantizar la seguridad mundial frente a la amenaza de atentados terroristas. En sintonía con esta posición, May explica que para Bush: "Frente a los países 'villanos' como Irak y las organizaciones terroristas como Al-Qaeda, se entiende el poder imperial como 'la carga' que Estados Unidos ha de llevar para garantizar un mundo seguro y sano" (May 2004, 23).

Como Israel en tiempos de Amós, Washington se escuda en su "destino manifiesto" y abusa de su poder para erigirse como el defensor de la seguridad nacional e internacional. El profeta cuestiona e ilegitima posturas de esa naturaleza, que condujeron en su tiempo, como ocurre ahora, al ejercicio de la violencia y a la legitimación de la discriminación. En las actuales circunstancias históricas, por tanto, la fe en el Yahvé de Amós demanda una crítica al mesianismo universal protagonizado por Estados Unidos y otros países con intereses hegemónicos y al discurso instrumentalizado para justificar las diversas acciones en relación a tales fines. La crítica de Amós al sistema que excluye se evidencia además en el uso que hace el profeta del lenguaje incluyente, lo cual, sin lugar a dudas, proyecta una ética de relación distinta entre Yahvé y el ser humano así como entre los mismos seres humanos. Un lenguaje plural que abarca a todas las "naciones" en contraste con el singular, "una nación", que señala la posición privilegiada de un pueblo en relación a los demás. Esta concepción yahvista tiene consonancia con la universalidad del amor de Dios manifiesta en los evangelios, en base a la cual la fe en el Dios de Jesucristo impone relaciones justas e igualitarias, no sólo entre quienes tienen una misma fe sino entre todos los seres humanos.

En síntesis, tanto la crítica-ética que enjuicia de negatividad la existencia de excluidos a partir de la positividad del sujeto humano viviente, como la crítica

profética de Amós desde su concepción yahvista de fe, universal e igualitaria, se ilegitima al sistema capitalista neoliberal, porque cada día segrega a un mayor número de población mundial y cuyos defensores hacen caso omiso o minimizan la importancia de las estadísticas, que demuestran el elevado incremento de la pobreza desde que se impuso este modelo económico en nuestros países. Al mismo tiempo, ese Dios defendido por el profeta proyecta hacia la Latinoamérica contemporánea una sociedad en la que pueden caber todas y todos con idénticos derechos y sobre la base del respeto y cuidado al ecosistema. Un planteamiento ético-teológico en esa dirección puede contribuir a concretar esa utopía, entendida como esperanza, en la misma medida en que asumamos con seriedad la defensa la vida humana y su entorno, porque de lo contrario, podremos asistir a su definitiva desaparición.

3. 3. Defensa de la libertad a partir de Amós (1: 6-8; 1: 9-10; 1:11-12).

La capacidad de autodeterminación de los seres humanos, tanto a nivel individual como colectivo, es anulada por los sistemas de opresión establecidos. Por esa razón, se hace necesaria una evaluación ética en perspectiva de vida y una respuesta crítica-profética desde la visión de las masas populares a cualquier tipo de limitación de sus derechos ciudadanos, como una propuesta o alternativa de liberación de las clases y pueblos víctimas de la opresión.

3. 3. 1. El sistema de opresión

El profeta Amós señala en los oráculos contra Gaza y Fenicia que, al calificar la esclavización de pueblos enteros como crimen, Yahvé expresa un claro rechazo a todo tipo de actos que violan la libertad de otros pueblos y, por consiguiente, los acuerdos entre naciones. Por otro lado, en el mismo contexto de Amós, específicamente en el oráculo dirigido a Israel, se expresa una condena a la violencia de los ricos contra los pobres (2: 6-7, 3:10), por cuanto estos se enriquecían con los recursos obtenidos mediante la explotación de sus víctimas. Estos dos tipos de violencia aparecen estrechamente vinculados en la

secuencia de oráculos del libro de Amós. En la serie de oráculos se describe la criminalidad de las naciones (1: 3 - 2: 3) y posteriormente la violencia de Israel en referencia a la injusticia social (2: 6-7).

Los dos tipos de crímenes señalados están íntimamente relacionados por sus efectos en las relaciones entre los seres humanos; en el primer caso, rompe las relaciones entre pueblos, y en el segundo, las relaciones entre los ciudadanos de un mismo pueblo, condiciones fundamentales para la convivencia fraterna-humana. Se ha señalado que el texto de Amós manifiesta dos tipos de opresión, que más bien pueden ser dos niveles de la misma; la primera refiere al nivel internacional y la segunda al nivel interno del pueblo de Israel. En este nivel, se percibe a los poderosos que oprimen mayormente a los débiles para aumentar sus riquezas -mediante préstamos con hipotecas, embargos con esclavitud, falsificaciones de pesos y medidas, trampas legales, sobornos a los jueces- su dominio y explotación. Sicre explica esta situación, mostrando las consecuencias que arrastraban aquellos que no podían cumplir con los pagos por concepto de créditos.

> Si no se puede devolver la cantidad recibida o pagar los intereses, perderá sus tierras, sus hijos y su propia libertad. Así, no extraña que las denuncias de Amós contra los comerciantes traten también de la esclavitud de deudas (Sicre 1984, 79).

Estos mecanismos usados por los ricos para obtener mayor lucro de la explotación de sus víctimas generó un círculo de dependencia, sobre todo cuando los pobres recurrían a ellos para solicitar algún tipo de crédito con el fin de suplir sus necesidades básicas de sobrevivencia. Esta realidad a nivel micro no está lejos del nivel macro, dado que los pueblos poderosos también explotaron grandemente a los pueblos pobres, pese a existir acuerdos, útiles para regular las relaciones fraternas entre pueblos de un mismo origen, así como entre todos los pueblos. Esta situación de opresión, por cuanto impide la

autodeterminación tanto a nivel individual como colectiva, es condenada por Yahvé en el oráculo dirigido a Edom (1:11-12). Como explica Albertz:

> Cada vez tenían menor capacidad para afrontar con sus propias fuerzas los riesgos inherentes a la producción agrícola, y les resultaba cada día más difícil soportar la enorme carga de tributos y de trabajos forzados, que les obligaban a ir tirando base de créditos. En esas circunstancias, los trabajadores del campo sucumbieron bajo la presión financiera de la clase acomodada, y se vieron inevitablemente sometidos a una dependencia total de los detentores del poder económico, con el lógico empobrecimiento de un amplio sector de la población (Albertz 1995, 299).

Algo similar a lo que ocurrió con los débiles del pueblo de Israel, sucede con los pobres de los países de la región latinoamericana, donde la clase empresarial nacional hace uso, entre otras cosas, de las leyes de inflexibilidad laboral para explotar al máximo las fuerzas productivas, y despedir obreros cuando lo considera necesario. El argentino Julio C. Gambina da cuenta de este problema, poniendo el ejemplo de su país.

> Los problemas de empleo se agravan con la precariedad de los que trabajan ya que el deterioro de la capacidad de negociación de los trabajadores vino acompañada de reformas legales en los contratos de trabajo afectando derechos históricamente conquistados. El planteo de las patronales se concentró en la crítica a la rigidez de la ley de contratos de trabajo sancionadas en 1974 y a las condiciones establecidas en los convenios colectivos negociados en una correlación de fuerzas favorables a los trabajadores. A lo rígido de las relaciones laborales entre el capital y el trabajo se opuso la flexibilidad de las condiciones de empleo (salarios, horarios, tareas, etc). Al principio la flexibilidad se impuso por la impunidad patronal y las condiciones favorables para la resistencia de los trabajadores. Eso no les alcanzaba a los capitalistas y bregaron por sucesivas reformas laborales que consolidaran la flexibilidad instalada en la cotidianeidad laboral (Gabina 2003, 2).

En lo que se refiere a la opresión de los pueblos débiles, también hoy los países denominados “tercermundistas” sufren la opresión económica de países poderosos y de corporaciones transnacionales, que mediante mecanismos injustos mantienen sometidos a estos países en una dependencia económica.

Una de las formas de sometimiento que emplean los países poderosos mediante los organismos financieros internacionales es la deuda externa, a través de los cuales, imponen mecanismos injustos y perversos de créditos y convenios comerciales. Al respecto Korten señala:

> Al revisar los logros de las tres instituciones que surgieron de Breton Woods, se destacan sus funciones actuales. El Banco Mundial ha servido como agencia de fomento al financiamiento de exportaciones para las grandes empresas del norte. El FMI ha servido de recaudador de deudas para las instituciones financieras del norte. El GATT ha servido para crear y hacer cumplir una declaración de derechos empresariales que protege los derechos de las principales compañías del mundo de la intrusión de personas, comunidades y gobiernos elegidos democráticamente (Korten 1998, 192).

Estas relaciones estructurales injustas han llevado a un cada vez mayor endeudamiento, -sobre todo durante las últimas décadas- que ha conducido inevitablemente sobre todo a los países de nuestra región a una dependencia económica y, por qué no decir, también política, que limita la autodeterminación local sobre la distribución y redistribución de recursos estatales. Hinkelammert explica cómo los países denominados "tercermundistas" fueron sometidos progresivamente a un mayor endeudamiento:

> Constituyen una buena venta de los países prestamistas impuesta a América Latina. En vez de una estrategia racional de desarrollo, resulta un circuito de la dependencia que penetra las sociedades y destruye cualquier autoridad. Para pagar un capital que nunca han recibido, tienen que pedir préstamos amarrados que condicionan toda la vida de la sociedad en todas sus expresiones, para poder pagar gracias a estos préstamos servicios de capital totalmente irrisorios. Como tiene que pagar los servicios de capital, tiene que pagar con sus propios fondos todos los proyectos aprobados por burocracias extranjeras sin el más mínimo conocimiento de América Latina, y orientadas primordialmente por el interés de sus propios países. El servicio de capital se deriva de un capital extranjero, que no es más que la movilización de ahorros internos de América Latina, y es atendido con préstamos que no hacen sino penetrar toda sociedad por decisiones tomadas en el extranjero y en función de los intereses de países prestamistas del centro. Ese es el circuito de la dependencia (Hinkelammert 1988, 55).

Por tal razón, las decisiones económicas de los pueblos de este continente ya no son tomadas por ellos mismos, sino que son impuestas por los países opresores, obligándolos a responder sólo a sus intereses, como Gutiérrez afirma: “los centros de decisión se hallan fuera del subcontinente; de ahí que pueda afirmarse que los países latinoamericanos son mantenidos en un estado neocolonial” (Gutiérrez 1990, 158). A eso se debe que estos países ya no tengan libre determinación ni soberanía nacional para conducir sus propios destinos. Esto explica por qué las débiles economías de nuestros países, resultado de este sistema injusto, no pueden lograr un desarrollo autónomo ni la superación de los problemas sociales que afectan directamente la gobernabilidad de los países de la región.

3. 3. 2. El rechazo a la opresión

En el ámbito de Amós como en el actual contexto latinoamericano, se evidencian víctimas oprimidas por sistemas de dominación, que desde las perspectivas de vida, ética y teológica, son enjuiciadas como negatividad del sistema que lo genera. En lo concerniente a la perspectiva ética, partimos de la imposibilidad de los oprimidos para producir y reproducir la vida en comunidad. Dicha imposibilidad, resultado de la economía de mercado, se hace evidente en la limitación a las grandes mayorías pobres de nuestro continente latinoamericano, al acceso de medios y servicios para satisfacer sus necesidades básicas

La negación de la posibilidad de producir y reproducir vida, es una opresión del sujeto individual y colectivo, por cuanto el sistema dominante reduce a los individuos su capacidad potencial y limita a los gobiernos de los estados nacionales la libre determinación sobre las políticas económicas y militares. Esta situación de opresión, a partir de la positividad del criterio ético material de producción, reproducción y desarrollo de la vida, es enjuiciada como negatividad y, por consiguiente abre paso a la subversión del mal que genera el modelo

capitalista neoliberal. Como Dussel señala: “[P]ara que haya justicia, solidaridad, bondad ante las víctimas, es necesario ‘críticar’ el orden dado para que la imposibilidad de vivir de dichas víctimas se convierta en posibilidad de vivir y vivir mejor” (Dussel 1998, 378). En la cita referida se hace alusión al proceso de cambio de imposibilidad a posibilidad, que pasa por un proceso de cambio de las estructuras del sistema mismo que reproduce la dependencia y, por consiguiente, la opresión de gran parte de la población latinoamericana. Al respecto Gutiérrez señala:

> Se hace, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, una revolución social, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que viven actualmente (Gutiérrez 1990,171).

En consecuencia, no queda más alternativa que comprometerse con los procesos de liberación ya encaminados en la región, conducentes a la transformación de las estructuras opresivas del capitalismo neoliberal.

De otro lado, la opresión tanto al interior de Israel como a nivel internacional del ámbito de Amós es condenada a través de los oráculos dirigidos a las naciones y al mismo Israel, sobre la base de la defensa de Yahvé de la libertad individual y colectiva, así como de los derechos internacionales vigentes que garantizaban el bienestar de los pueblos. Schökel al respecto, dice:

> Significativo es el tipo de pecados, porque no se trata de vengar delitos contra el pueblo del Señor, sino más bien contra lo que llamaríamos nosotros el *ius gentium*, derecho internacional. Al Señor le preocupa la justicia en las relaciones entre pueblos, más allá de las fronteras de su pueblo. Tampoco denuncia la idolatría de los paganos, ni otras prácticas que en Israel serían escandalosas (Schökel 1980, 962).

Esta defensa de la libertad por el Yahvé de Amós, constituye una demanda ética de libertad y autodeterminación tan vigente para la actualidad, puesto que la población latinoamericana, al igual que los pobres de ese entonces, enfrenta una realidad de

opresión que Yahvé no tolera sino que por el contrario exige liberación. Albertz al respecto, dice:

> Cuando los profetas asumen la protesta del desvalido y dan forma verbal a la injusticia en su proclamación de la palabra de Dios, sitúan a Yahvé directa y deliberadamente como el auténtico defensor del derecho de los débiles (Albertz 1995, 311).

Esta demanda ética parte principalmente de la responsabilidad que tiene el pueblo de Dios por cuanto conoce las demandas de Dios registradas en la alianza con Yahvé (solidaridad y fraternidad con el pobre), y en segundo lugar, a las naciones por cuanto hay un derecho internacional que debe ser respetado para garantizar el bien común. Como Gerhard von Rad, señala:

> Pero el Yahvé de Amós vela también porque se mantenga el orden en el derecho de los pueblos, y castiga sus violaciones; dondequiera que sucedan. Infinitamente más pesan las equivocaciones de Israel, pues Yahvé se ha familiarizado con ese pueblo entre otros (Amós 3, 29) (Von Rad 2000, 173).

En nuestra realidad latinoamericana, puesto que la libertad individual y colectiva ha sido negada, no tiene sentido defenderla, sino más bien, a partir de una toma de conciencia de la situación de opresión de las mismas víctimas y de una opción del pueblo de Dios por los débiles y pobres de este continente, enjuiciarla como negativa para emprender el camino hacia la liberación histórica de los pobres y excluidos de las estructuras opresoras. Dussel, muy a tono con esta posición, dice:

> De la afirmación de la vida se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima, de donde se toca el hontanar desde donde se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad (Dussel 1998, 369).

Esta propuesta ético-teológica se relaciona con la idea de la reversibilidad histórica la concepción yahvista, según la cual la trayectoria de la humanidad es el espacio donde el Dios del profeta Amós aparece en los actos de liberación de los sometidos, que se materializa en la medida en que su pueblo asume el

desafío de trabajar por la transformación de su realidad. En ese sentido, la fe en el Yahvé de este profeta en Latinoamérica, un continente marcado por la desesperanza, demanda al pueblo cristiano una praxis orientada a la defensa de la vida de los menos favorecidos económicamente por la imposición de las concepciones neoliberales. Cuando nos referimos a la praxis del pueblo de Dios, nos referimos a aquellas acciones que desde la fe en el Yahvé de Amós se asume como demanda ética, en la búsqueda de la transformación de las estructuras opresoras del sistema capitalista neoliberal. En definitiva, se trata de un proyecto de liberación para los oprimidos, que para el pueblo de Dios implica un compromiso concreto contra el sistema hegemónico, expresado en una contribución participativa con los movimientos sociales-populares de resistencia este sistema económico.

De otro lado, del mensaje de Amós surge una demanda ética para las naciones poderosas de la actualidad, a respetar los tratados internacionales respecto de la soberanía nacional, por cuanto estos tratados garantizan la autodeterminación de los pueblos así como relaciones en igualdad de condiciones una vida digna, sobre todo a aquellas que en su afán de hacer prevalecer sus intereses hegemónicos violentan los tratados internacionales. Las implicaciones éticas para nuestro continente católico y protestante relacionadas con la libertad individual y colectiva que se reflejan en el mensaje de Amós se fundan en dos cualidades de Yahvé. Primero, el carácter liberador de Yahvé manifiesto en los procesos históricos de liberación de pueblos oprimidos (Amos 9: 7). Segundo, este carácter está relacionado con otro que expresa universalidad, puesto que no ha liberado únicamente a Israel sino también lo ha hecho con otras naciones. Por lo cual defiende, no la libertad de un pueblo en especial sino la libertad de todas las naciones, exigiendo respetar mutuamente el derecho a la libre determinación de los cuerpos individuales y colectivos. La defensa de Yahvé de la libertad en el ámbito de Amós se complementa con su condena al crimen contra la fraternidad humana, por cuanto ambas tienen que ver con las relaciones entre los seres humanos, que se habían violado a tal

punto que la libertad de los seres humanos sólo era privilegio de los poderosos al interior y fuera de Israel. En efecto, la libre determinación de los individuos y pueblos sólo es posible en la medida en que las relaciones económicas, políticas y sociales se hagan en condiciones que permitan la convivencia fraterna-humana, en un mundo que niega la justicia, la solidaridad y la fraternidad universal.

En síntesis, a partir de la afirmación positiva de posibilidad de producción y reproducción de vida del sujeto humano en comunidad, se enjuicia como negatividad la opresión que genera la dictadura global del sistema capitalista neoliberal. En relación a lo mencionado, el Yahvé de Amós que ha intervenido en los procesos históricos de liberación de los pueblos oprimidos, sin tomar en cuenta su raza, cultura y religión. Por su naturaleza liberadora condena todo tipo de opresión hacia los seres humanos, principalmente al sistema económico neoliberal que limita en función de sus intereses capitalistas a los individuos su capacidad potencial y a las naciones la libre determinación sobre la distribución y redestribución de riqueza.

Conclusiones

Tanto el afán de los poderosos de ensanchar territorios en el ámbito de Amós como la práctica del modelo capitalista neoliberal en la actualidad, arrastran consecuencias que atentan contra la vida humana. Estas maniobras sistémicas de los centros de poder, desde una perspectiva ético-teológica, son ilegítimas, por cuanto niegan la corporalidad y la realidad objetiva de los seres humanos. En efecto, esta negación tiene lugar cuando se imposibilita la producción y reproducción de vida a los seres humanos, al negarles el acceso a los medios y servicios básicos para satisfacer sus necesidades, como son: alimento, vivienda, trabajo, salud, vestido, entre otras.

La apropiación de tierras mediante el uso de la violencia en el pasado de los poderosos y la hegemonización económica por los centros mundiales de capitales, generan un desplazamiento de capas sociales a niveles de pobreza

infrahumanas. Para los intereses del mercado este tipo de población no representa ningún valor, porque son los descartables. Esto inevitablemente lleva a valorar más el capital en detrimento del valor de la vida humana. Por esta razón, consideramos, desde una perspectiva ético-teológica que parte del ser humano, que la devaluación de la condición humana es ilegítima. Porque el ser humano no es un medio, como postula la economía de mercado sino es el fin de todo punto de partida, sea éste económico, político, religioso u otro.

También, en los dos ámbitos referidos anteriormente, se expresan en formas diferentes sistemas de opresión que impiden a los seres humanos tanto a nivel individual como colectivo la libre determinación conducente a su plena realización. No obstante, esta realidad levanta una crítica ético-teológica en perspectiva de liberación que cuestiona a las estructuras opresoras y a su vez demanda un compromiso por un cambio de la realidad actual. Desde esta perspectiva, en nuestro contexto latinoamericano la fe en el Yahvé de Amós que condena la muerte, demanda en la actualidad una resistencia activa a la estructura capitalista neoliberal, que día a día cobra miles de víctimas humanas, sobre de todo en aquellas poblaciones menos favorecidas por este sistema económico. En esta resistencia subyace la propuesta de una sociedad alternativa, en la cual las relaciones económicas, políticas y culturales sean más justas e igualitarias, es decir, un mundo en el que quepan todos y todas en armonía con la naturaleza. Dicha búsqueda de las iglesias católica y protestantes de América latina debe conducirlas a contribuir con sus comunidades en la toma de conciencia de la amenaza que para la vida humana representa la aplicación de las medidas neoliberales así como a reorientar sus actividades internas hacia la sociedad.

CONCLUSIONES GENERALES

Las mayorías del continente latinoamericano vienen siendo víctimas de la violencia estructural como resultado de la implantación de políticas económicas neoliberales por los gobernantes de los respectivos países de esta región, dictadas por los organismos internacionales como medidas de ajuste estructural para superar la recesión económica. Este sistema que priva a los seres humanos de medios y servicios básicos para satisfacer sus necesidades, es cuestionado, a partir del "principio universal de toda ética" de Enrique Dussel.

En ese sentido, la imposibilidad de producir y reproducir la vida a los seres humanos que se traduce como negación de la corporalidad y de la realidad objetiva del sujeto humano, a partir de la afirmación positiva del ser humano como materia, reflejada en la posibilidad de producir y reproducir la vida humana, es enjuiciada como negatividad. Esta ética crítica de la negatividad, además de enjuiciar al sistema, abre paso a la transformación de las estructuras del sistema capitalista en su versión neoliberal. Por otro lado, desde la perspectiva teológica latinoamericana de la liberación, la situación de pobreza resultado de la aplicación de medidas ordenadas por la dictadura del capitalista neoliberal, es calificada como una situación de pecado, por cuanto tiene causas humanas y consecuencias nefastas sobre los seres humanos. Por lo tanto, desde la perspectiva ético-teológica que plantea, frente a un sistema que desprecia la vida humana en función de la acumulación de capitales, la obligación de producción y reproducción de la vida humana, como el principio universal de toda ética, se declara a este sistema de muerte, ilegítimo.

Esta declaración de ilegitimidad niega a todo tipo de justificación sea filosófica o teológica y a toda práctica orientada a mantener el actual sistema hegemónico, muy por el

contrario plantea la necesidad no sólo de una crítica discursiva, sino desde la fe en el Yahvé de Amós y desde una opción por los pobres excluidos del actual proceso económico mundial, un compromiso por la liberación histórica de nuestros pueblos de las estructuras de dominación. Este compromiso desde la fe en el Dios de la liberación implica una praxis histórica orientada a la transformación de la situación de pobreza, en la que se encuentran la mayor parte de población de nuestro continente. Este proyecto de reversibilidad histórica de la actual situación que vive el continente latinoamericano se funda en el hecho de que el Dios de Amós, que intervino en la liberación de las naciones, también puede intervenir a través de la praxis histórica de su pueblo en un proceso de transformación de esta realidad de muerte. Cuando nos referimos a la praxis, nos referimos a las acciones concretas de resistencia contra la economía de mercado que imposibilita el desarrollo de la vida humana. Aunque, así como en el contexto de Amós se evidencian signos de resistencia, en nuestro ámbito también se reflejan signos visibles de resistencia ante el sistema del imperio, que merecen nuestra atención y nuestro acompañamiento.

En el texto de Amós se refleja la prevaleciente criminalidad sin límites entre los pueblos de entonces así como la injusticia social al interior de Israel. Frente al primer tipo de violencia se levanta la resistencia de las mujeres galaaditas y del pueblo Edom que defiende su historia. Respecto del segundo, aparece la condena de Yahvé a través del profeta Amós a Israel, por cuanto habían abandonado la solidaridad y la fraternidad estipulada en la alianza de este pueblo con el Dios universal. En este ámbito, la resistencia social surge como alternativa al sistema de exterminio y de injusticia, y la condena de la injusticia social dentro de una concepción yahvista, según la cual Dios interviene en las procesos de liberación de las naciones, motivos suficientes para tener la esperanza de una transformación histórica de la realidad.

No obstante, en la actualidad la resistencia social, además de orientarse a la liberación histórica, tiene que sustentarse en un proyecto conducente a una sociedad alternativa, en la cual las relaciones económicas, políticas y culturales sean más justas e

igualitarias, es decir, un mundo en el que quepan todos y todas en armonía con la naturaleza.

A dicho proceso las iglesias católica y protestantes pueden contribuir en la toma de conciencia de sus comunidades sobre las causas reales de la pobreza en el continente, y al mismo tiempo, reorientando su accionar interno a la contribución con los movimientos sociales en la lucha por una sociedad más humana y justa.

BIBLIOGRAFÍA

1. Biblias

Biblia de Jerusalén. 1998. Traducido bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Santa Biblia, Reina- Valera, Revisión de 1995. Edición de Estudio. 1995. Traducido bajo la dirección de Sociedades Bíblicas Unidas. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas.

La Biblia de las Américas: Biblia de Estudio. 2000. Michigan: Fundation Publications, Inc.

2. Diccionarios y obras de consulta

2. 1. Bíblicos - teológicos

Bautista, Esperanza. Directora. 2004. *10 Palabras Claves sobre la Violencia de Género*. Navarra: Verbo Divino.

Bauer, Johannes Bautista. Editor. 1985. *Diccionario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder.

Blazquez, Carmona F., A. Devesa del Prado y M. Canos Galindo. 1999. *Diccionario de Términos Éticos.* Navarra: Verbo Divino.

Bogaert, Pierre-Maurice. Editor. 1993. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder.

Brown Raymond, Joseph Fitzmyer y otros. Directores. 1971. *Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento I.* Tomo I. Madrid: Cristiandad.

Compagnoni, F., G. Piana y S. Privitera. Directores. 1992. *Nuevo Diccionario de Teología Moral*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Douglas, J. D. 1982. *Nuevo Diccionario Bíblico*. Barcelona: Certeza.

Farmer, William R. Director. 1999. *Comentario Bíblico Internacional.* Navarra: Verbo Divino.

Floristán, Casiano y Juan José Tamayo, Editores. 1993. *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Trotta.

Lacueva, Francisco. 1997. *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español*: *Libros Proféticos* (IV). Barcelona: Clie.

Levoratti, Armando J., Elsa Tamez y Pablo Richard. *Comentario Bíblico Latinoamericano.* Navarra: Verbo Divino.

Orchad B., E. F Sutcliffe y otros. 1960. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura II*. Barcelona: Herder.

Pacomio L, Fr. Ardusso, G. Ferreti y otros. 1983. *Diccionario Teológico Interdisciplinario*. Vol. 69. Salamanca: Sígueme.

Pacomio L. y Luigi Podovese. Directores. 1993. *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino.

Rossano, Pietro, Gianfranco Ravassi y Antonio Girlanda. 1990. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas.

Rotter, Haus y Virt Gunter. 1993. *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana*. Barcelona: Herder.

Schökel, L. Alonso y J. L Sicre Díaz. 1980. *Profetas*. Madrid. 1987.

Schreiner, Josef. Director. 1972. *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento: Introducción a su Problemática***.** Barcelona: Herder.

Sicre, José Luis. 2000. *Introducción al Antiguo Testamento.* Navarra: Verbo Divino.

Tamayo Acosta, Juan José. Director. 2002. *10 Palabras Claves sobre Globalización.* Navarra: Verbo Divino.

Vila, Samuel. 1985. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado.* Barcelona: Clie.

Vidal, Marciano. 1991. *Diccionario de Ética Teológica*. Navarra: Verbo Divino

_____. 1992. *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*. Madrid: Trotta.

Nelson, Wilton. 1984. *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Miami: Caribe.

2. 2. Filosóficos y sociológicos

Ferrater, José. 1998. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.

Bartra, Roger. 1973. *Breve Diccionario de Sociología Marxista*. México D. F. : Grijalbo, S. A.

Quintanilla, Miguel. 1979. *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca: Sígueme.

2. 3. Generales

Gisper, Carlos. Editor. 1999. *Diccionario Enciclopédico Ilustrado*. Barcelona: Océano.

Vidal, José. Editor. 2000. *Diccionario de Sinónimos y Antónimos*. Barcelona: Océano.

2.4. Obras sobre metodología investigativa

Barrantes Echevarría, Rodrigo. 2000. *Investigación, un Camino al Conocimiento: un Enfoque Cuantitativo y Cualitativo*. San José: EUNED.

May, Janet. *2002. Guía para la Presentación de Trabajos Académicos*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.

3. Libros

3. 1. Bíblicos - teológicos

Alegre, X., F. González Faus, R. Manresa de Sivatte y otros. *El Secuestro de la Verdad.* España: Sal Terrae.

Albertz, Rainer, 1999. *Historia de la Religión de Israel en Tiempos del Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta.

Araya, Victorio. 1983. *El Dios de los Pobres*. San José. Costa Rica: DEI.

Assmann, Hugo. *1973. Teología desde la Praxis de la Liberación.* Salamanca: Agora.

Asurmendi, Jesús M. 1993. *Amós y Oseas*. Navarra: Verbo Divino.

Barbaglio Giuseppe. *¿Dios Violento?* Navarra: Verbo Divino.

Beauchamp, Paul y Denis Vasse. 1992. *La Violencia en la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.

Boff, Clodovis. 1978. *"Pecado Social": Dimensión Social del Pecado*. Bogotá: Clar.

Boff, Leonardo. 1980. *La Vida Religiosa en el Proceso de Liberación*. Salamanca: Sígueme.

_____. 1981. *Jesucristo y la Liberación del Hombre*. Madrid: Cristiandad.

_____. 1984. *Desde el Lugar del Pobre*. Bogotá: Paulinas.

Birch, Bruce C. 1997. *Hosea, Joel and Amos*: Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Brueggemann, Walter y Hans Walter Wolff. *The Vitality of Old Testament Traditions.* Atlanta: Jhon Knox Press.

Campos, Oscar. Editor. 2004. *Teología Evangélica para el Contexto Latinoamericano*. Buenos Aires: Kairos.

Carazo Z. y Rodrigo Alberto. Compiladores. 2001. *Violencia y Paz en América Latina*. San José: Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Charpentier, Etienne. 2001. *Para Leer el Antiguo Testamento.* Navarra: Verbo Divino.

Combiln, José, José I. Gonzalez Faus y Jon Sobrino. 1993. *Cambio Social y Pensamiento en América latina*. Madrid: Trotta.

Compton, Roberto. 1984. *La Teología de la Liberación*. Miami: Casa Bautista de Publicaciones.

Crüseman, Frank. 1996. *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law.* Minneapolis: Fortress Press.

Dabezies P. y A. Dumas. 1971. *Teología de la Violencia*. Salamanca: Sígueme.

Dussel, Enrique. 1973. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*. Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

Fabris, Rinaldo. Editor. 1983. *Problemas y Perspectivas de las Ciencias Bíblicas*. Salamanca: Sígueme.

Gebara, Ivone. 1994. *El Rostro Nuevo de Dios*. México: Dabar.

Girard, René. 1984. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos*. Barcelona: Anagrama.

González, Luis. 1987. *Los Signos de los Tiempos*. Madrid: Sal Terrae.

González Faus, José Ignacio. 1998. *Fe en Dios y Construcción de la Historia.* Madrid: Trotta.

_____. 1994. *El Factor Cristiano*. Navarra: Verbo Divino.

Grelot, Pierre. 1967. *Sentido Cristiano del Antiguo Testamento.* Bilbao: Desclée de Brouwer.

Gutiérrez, Gustavo. 1989. *El Dios de la Vida*. Lima: CEP.

_____. 1979. *La Fuerza Histórica de los Pobres*. Lima: CEP.

_____. 1970. *Líneas Pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP.

_____. 1986. *Hablar de Dios desde el Sufrimiento del Inocente: Una Reflexión sobre el Libro de Job.* Lima: CEP.

Henríquez, Pedro. 1998. *El Salvador: Iglesia Profética y Cambio Social.* San José, Costa Rica: DEI.

Jacob, Edmond. 1968. *Teología del Antiguo Testamento.* Madrid: Marova, S. L.

Lucia, José. 1999. *La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría.* Madrid: Trotta.

May, H. Roy. 2004. *Discernimiento Moral: Una introducción a la Ética Cristiana*. San José. DEI.

Mays, Luther James. 1952. *Amos A Comentary*. Philadelphia: The Westminster Press.

Preuss, Hors Dietrich. 1999. *Teología del Antiguo Testamento I: Yahvé Elige y Obliga*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____. 1999. *Teología del Antiguo Testamento II: El Camino de Israel con Yahvé*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Vigil, José María, L. Boff, V. Casaldáliga y otros. 1991. *La Opción por los Pobres*. Madrid: Sal Terrae.

Miguélez, Xosé. 1976. *La Teología de la Liberación y su Método*. Barcelona: Herder.

Moltmann, Jürgen. 1972. *Discusión sobre Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme.

_____. 1978. *Temas para una Teología de la Esperanza*. Buenos Aires: La Aurora.

Mondin, Battista. 1974. *Teologías de la Praxis.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ocaña, Martin. 2002. *Los Banqueros de Dios. Una Aproximación Evangélica a la Teología de la Prosperidad*. Lima: Puma.

Pikaza, Xabier. 1993. *Antropología Bíblica.* Salamanca: Sígueme.

Richard, Pablo. 2004. *Fuerza Ética y Espiritual de la Teología de la Liberación*. San José: DEI

Romer, Thomas. 2000. *Un Dios Enigmático*. Managua: FEET.

Scanone, Juan Carlos. 1976. *Teología de la Liberación y Praxis Popular*. Salamanca: Sígueme.

Schökel, Alonso L. y J. L Sicre Diaz. 1980. *Profetas*. Madrid: Cristiandad.

Schökel, Alonso L. y Guillermo Gutiérrez. 1991. *Mensajes de Profetas Meditaciones Bíblicas.* Madrid: Sal Terrae.

Schultz, Samuel J. 1976. *Habla el Antiguo Testamento.* Estados Unidos de América: Outreach Publications.

Segundo, Juan Luis. 1975. *Liberación de la Teología*. Montevideo: Carlos Lohlé, Paulinas.

Sicre, José. 1984. Con los Pobres de la Tierra: *La Justicia Social en los Profetas de Israel*. Navarra: Verbo Divino.

_____. 2000. *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.

Sobrino, Jon. 1991. *Jesucristo Liberador: Lectura teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores.

Tamez, Elsa. 1993. *Contra toda Condena*: *La Justificación por la Fe de los Excluidos.* San José Costa Rica: DEI.

Tourner, Paul. 1986. *Violencia y Poder*. Buenos Aires: la Aurora.

Taylor, Michael. 2002. *Cristianismo, Pobreza y Riqueza*. Quito: CLAI

Vega, Máximo. 1991. *Pobreza y Desarrollo en América Latina*. Lima: CEP.

Vidal, Marciano. 1991. *Para Comprender la Ética Cristiana*. Navarra: Verbo Divino.

Von Rad, Gerhard. 2000. *Teología del Antiguo Testamento II*. Salamanca: Sígueme.

Wolff, Hans Walter. 1977. *Joel And Amos*. Philadelphia: Fortres Press.

3. 2. De Ciencias Sociales.

Dierckxsens, Win. 2000. *Del Neoliberalismo al Poscapitalismo*. San José: DEI.

Duchrow, Ulrich. 1998. *Alternativas al Capitalismo Global*. Quito: ABYA-YALA.

Duchrow, Ulrich y Franz J. Hinkelammert. *La Vida o el Capital: Alternativas a la Dictadura Global de la Propiedad.* San José: DEI.

Dussel, Enrique. Editor.1995. *Resistencia y Esperanza*. San José: DEI.

Furtado, Celso. 1970. *La Economía Latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana*. Santiago, Chile: Universitaria.

Galtung, Johan. 1995. *Investigaciones Teóricas: Sociedad y Cultura Contemporánea*. Madrid: Tecnos.

Giddens, Antony. 1997. *Política, Sociología y Teoría Social.* Barcelona: Paidos.

Hinkelammert, Franz. 1984. *Crítica a la Razón Utópica*. San José: DEI.

_____.1990. *Democracia y Totalitarismo*. San José. DEI.

_____.1995. *Cultura de Esperanza y Sociedad sin Exclusión.* San José: DEI.

Korten, David C. 1998. *Cuando las Transnacionales Gobiernan el Mundo*. Santiago: Cuatro vientos.

Montes, Pedro. 1996. *El Desorden Neoliberal*. Madrid: Trotta.

Sotelo, Ignacio. 1975. *Sociología de América Latina: Estructuras y Problemas*. Madrid: Tecnos.

4. Artículos

4. 1. Bíblicos, teológicos y de ciencias sociales

Aguilar Sánchez, Guillermo Carlos. 2003. "Políticas de Libre Comercio y Resistencia Popular" *Pasos* 43: 36 - 43.

Alonso, Aurelio. 2004. "Notas sobre la Hegemonía, los Mitos y las Alternativas al Orden Neoliberal". *Pasos* 35: 4 - 13.

Álvarez Verdes, Lorenzo y Marciano Vidal. 1992. "La paz" en Marciano Vidal 1992.

Bautista, Esperanza. 2004. "Presentación" en Bautista, Esperanza. 2004.

Carrol, Daniel. 2003. "La Ética Social de los Profetas y su Relevancia para América Latina Hoy: Un Aporte del Estudio del Trasfondo". *Kairos*. 140: 7-28.

_____. 2004. "La Ética social de los Profetas y su Relevancia para América Latina Hoy: La Contribución de la Ética Filosófica". *Kairos*. 139: 7- 30.

Cook, Elizabeth. *2003.* **"**Israel y las Naciones: Crítica al Exclusivismo Religioso y Político en Amós*". Vida y Pensamiento* 100: 27-57.

Cortés, Benjamin. 2003. "La No-violencia, Diálogo y Reconciliación Expresiones de la 'Voluntad de Dios' ". *Xillotl* 165: 132 - 162.

Casanova Roberts, Humberto. 1993. "La Época de Amós y la Justicia Social". En *Boletin Teológico.* (1993). 50: 95 – 108.

Crinella, G. 1993. *"Utopía"* en L. Pacomio, Fr. Ardusso, G. Ferreti, y otros.

Dausá, Alejandro. 2004. "ALCA: una Guerra, muchas Batallas. Nuevos Desafíos para la Teología Liberadora". *Pasos* 39: 8-13.

Dussel, Enrique. 1998. "¿Es Posible un Principio Ético Material Universal y Crítico?". *Pasos* 75: 1- 9.

Ezcurra, Ana María. 2003. “Intervención Externa, Militarización y Coerción” *Pasos* 43:1-8.

García, Bachmann. 2000. “Algunos Desafíos del Lenguaje Inclusivo”. *En RIBLA* 116: 25-40.

Gonzáles Butrón, María Argelia. “Efectos de la Globalización Neoliberal sobre la Vida de las Mujeres”. *En Concilium* 293: 49 - 57.

Ellacuría, Ignacio. 1993. “Pueblo de Dios” en Floristán y Tamayo 1993.

Estefanía, Joaquín. 2002. “El Fenómeno de la Globalización” en Tamayo 2002.

Fisas, Vicen. 2002. “Espirales de la Violencia”. *Xilotl* 125: 100-102.

_____. 1992. “Carrera de Armamentos y Desarme”. en Marciano Vidal 1992 .

González Faus, José Ignacio. 1993. “Justicia” en Floristán y Tamayo 1993.

González Faus, José Ignacio y Marciano Vidal. 1992. “Pecado Estructural” en Marciano Vidal. 1992.

Hinkelammert, Franz y otros. “Justicia y Mercado: la Sociedad en la que Quepan Todos”. *Pasos*. 31: 1-13.

Mora Jiménez, Henry. 2004. “TLC y la Defensa de la Vida Humana”. *Pasos* 35: 1 - 3.

Paredes Melvin, Javier. 2002. “La Cruz: Amor, Violencia, Reconciliación y Seguimiento”. *Xilotl* 150: 71-77.

Pastor, Federico. 2004. “Violencia contra la Mujer en el Antiguo Testamento” en Bautista, Esperanza. 2004.

Ramírez, José Enrique. 2002. “Algunos Aspectos de la Violencia en el Antiguo Testamento”. *Vida y Pensamiento* 166: 71- 76.

Sebastián, Luis. 2002. “Neoliberalismo” en Tamayo 2002.

Schwantes, Milton. 1988. “Jacob el Pequeño” Visiones en Amós”. *Ribla* 113: 87-99.

Segundo, Juan Luis. 1984. "El Circulo Hermenéutico". *La Hermenéutica Bíblica desde una Óptica Liberadora*. 90: 56-73.

Sicre, José Luis. 1993. "Profetismo" en Floristán y Tamayo 1993.

_____. 1992. "Profetismo y Ética" en Marciano Vidal 1992.

_____. 2001. "La Torá y la Preocupación por los Pobres", *Reseña Bíblica* 29: 6-12.

Stam, Juan. 2003. "El Lenguaje Religioso de George W. Bush: Análisis Semántico y Teológico". *Vida y pensamiento*. 100: 11- 25.

Tamez, Elsa. 2003. "Leyendo la Biblia bajo un Cielo sin Estrellas" en Levoratti 2003.

_____. 2002. "Justicia Infinita- Injusticia sin Fin". *Vida y Pensamiento*. 166: 33-50.

Villota, Paloma 2002. "Globalización y Desigualdad desde la Perspectiva de Género" en Tamayo 2002.

Yuste, Pilar. 2004. "Los Otros Rostros de la Violencia" en Bautista, Esperanza. 2004.

4. 2. Artículos de Periódicos

PL 2004. Agencia Latinoamericana de Prensa. 2004. Despacho noticioso.

5. Otras fuentes

5. 1. Tesis

Bravo Jiménes, Mirta. 1995. "La Violencia contra la Mujer, Un problema Sociopolítico Religioso en la Sociedad Actual". Tesis. San José: Universidad Bíblica latinoamericana.

Cook, Elizabeth M. 2004. “La Mujer como Extranjera en Israel: Estudio Exegético de Esdras 9 y 10”. Tesis. San José. Universidad Bíblica Latinoamericana.

Guang Tapia, Enrique. 1971. “Teología y Violencia en América Latina Análisis Socio-Teológico”. Tesis. San José. Seminario Bíblico Latinoamericano.

Lozano Forero, Alix. 2000. “Pautas Pastorales de Acompañamiento a Personas Desplazadas por la Violencia en Colombia”. Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana

Pardo, Oscar. 2001.” ‘La Locura de Jesús’: Una Propuesta Bíblico- Teológica de Opción por la Vida en medio del Conflicto Armado del Atrato Chocoano Colombiano” Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.

Venegas Guzmán, Hugo. 1992. “Conflicto familiar: Un Análisis desde la Perspectiva de la Psicología pastoral”. Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana.

5. 2. Documentos de internet

Ocampo, José. 2001. “Logros y Desafíos en la lucha contra la pobreza”, disponible en:

http:/www.eclac.cl/get-bin/getprod.asp.../administración/includes/top-bottom.xsl Fecha de acceso: 20 de julio, 2002.

CEPAL. 2004. “Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe 2004”, disponible en:

http:/www.eclac.cl. Fecha de acceso: 3 de agosto del 2005.

Duarte, Marisa. “Los Efectos de las Privatizaciones sobre la Ocupación en los Servicios Públicos” disponible en:
http:/www.iade.org.ar. Fecha de acceso: 20 julio del 2005.

Gambina, Julio C. 2003. “Reformas contra los Trabajadores para una Mayor Acumulación de Capital”, disponible en:
http:/www.fisyp.rcc. com.ar. Fecha de acceso: 12 agosto 2005.

Luna, Cash. 2005. “Retén tu Integridad”,
Disponible en:
http://es.groups.yahoo.com/: Fecha de acceso: 22 de octubre del 2005.

Navarro, Elías. 2005. http:/www.aprodeh.org.pe/. Fecha de acceso: 15 junio del 2005.

PNUD. 2004. "Informe Anual".
disponible en
http://www.undp.org/. Fecha de acceso 20 de octubre del 2005.